

Contrattualismo morale e intellettualismo etico in T. Scanlon

Pierpaolo Marrone

Università di Trieste

Dipartimento di Filosofia, Lingue, Letterature

marrone@units.it

ABSTRACT

This paper deals with the major concepts of Scanlon's moral contractualism. It is possible to describe moral contractualism as the ability to identify priorities and moral reasons in deliberative action, that no one could reasonably reject. These capabilities require us to take into account the interests of others in our moral judgments. The result is that Scanlon overthrow the philosophy of Hobbes: morality is not originated from politics; on the contrary, politics is a function of morality. His answer to the dilemma of Prichard is particularly persuasive, though the proof of the falsity of the skeptical position can only be dialectic and persuasive is its intellectualistic position on relations between reasons and desires, too.

1. Il minimo che si possa dire quando si inizia a indagare il nesso tra contrattualismo e filosofia morale è che tale legame è problematico. Questa problematicità è risolta in senso radicalmente convenzionalistico e costruttivistico dal modello di Hobbes. In questo modello il contratto è costitutivo della moralità, nel senso preciso che nello stato di natura precedentemente ad esso non è semplicemente possibile parlare di moralità. La moralità presuppone dei vincoli e dei diritti del tutto assenti nella condizione naturale. Nello stato di natura, l'unico diritto naturale che quella condizione consente è infatti lo *jus ad omnia*, inteso come assenza di qualsiasi diritto positivo e di vincolo stabile. In quella prospettiva priva di vincoli risulta impossibile parlare di moralità, a causa dell'assenza di un contratto politico e di una società civile, sia perché la moralità è del tutto artificiale sia perché rappresenta un epifenomeno del contratto politico stesso.¹

In tempi molto più recenti, lo stesso John Rawls non ha sistematicamente indagato la possibilità non semplicemente negativa di questo nesso, limitandosi a sostenere che le filosofie morali sono teorie del bene e

¹ Si vedano le precise osservazioni di C. Galli, *Ordine e contingenza. Linee di lettura del 'Leviatano'*, in *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 81-106.

quindi maggiormente comprensive delle teorie politiche.² In questa indicazione cursoria, si leggeva però sia la sfiducia nella possibilità di adeguare il suo modello contrattualistico al fenomeno della moralità sia il timore di appiattare il fatto del pluralismo – che è l'analogo rawlsiano, in campo politico, del kantiano fatto della ragione, in campo morale – a una visione specifica del bene, cosa pensata impossibile sin dalla messa in forma della posizione originaria, che è, come è noto, la versione rawlsiana dello stato di natura.³

Si tratta, tuttavia, di due paradigmi di fatto alternativi, nonostante il minimalismo della trattazione rawlsiana, che sembrerebbe molto meno impegnativo del modello hobbesiano. Fino alla fine dell'ultimo decennio del secolo scorso, questi due paradigmi delle relazioni tra contratto e moralità esaurivano il campo delle proposte più influenti sul tema delle relazioni tra contratto e moralità. In effetti, avevano il pregio di coprire almeno due degli esiti ritenuti possibili nelle nostre società secolarizzate. Mi riferisco al *relativismo morale* e al *pluralismo morale*. Relativismo e pluralismo non sono termini equivalenti. Il primo segnala l'infondatezza delle norme morali – e, nella sua versione globale, l'infondatezza di ogni norma epistemica, comportamentale, etica, estetica –; il secondo segnala il permesso di accettare un insieme *non indefinito* di concezioni morali, ma non tutte le prospettive morali. Lungi dall'essere equivalenti, quindi, relativismo e pluralismo rimangono ancora modelli potenzialmente esclusivi e non sovrapponibili (non ogni pluralismo è relativistico, infatti). In un certo senso, la stessa teorizzazione di Rawls, sembrava aver chiuso la questione, nella misura in cui appariva come una buona descrizione della possibile coesistenza di paradigmi politico-morali in contrasto riguardo alla normatività sostanziale, ma non rispetto alla fondazione della società politica.⁴ Per esemplificare in maniera un po' banale, questo paradigma consente nelle società liberali che siano presenti movimenti agli estremi dello spettro politico, sia a destra sia a sinistra, ma non consente né il nazismo né Pol Pot. Quanto al contenuto sostantivo delle diverse filosofie morali, tuttavia, il contrattualismo ha ben poco da dire e non tenta né pensa sia possibile ricondurle a una qualche fonte unica, né dal lato del

² J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano, 1981, pp. 24–32; questo risulta chiaro anche dalla sua psicologia morale, sulla quale vedi M. Pritchard, *Rawls's Moral Psychology*, «Southwestern Journal of Philosophy», 1977, pp. 59–72.

³ Sulle connessioni e divergenze tra Kant e Rawls si veda O. O'Neil, *Constructivism in Rawls and Kant* in FREEMAN S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, 2003, pp. 347–367.

⁴ Come è chiarito a più riprese da J. Rawls, *Liberalismo politico* (1993), Comunità, Milano, 1994.

contenuto né dal lato della giustificazione, poiché questi sono compiti che esulano dalla filosofia politica.

2. Tuttavia, le cose si sono modificate grazie al tentativo compiuto da T.M. Scanlon nel suo volume *What We Owe to Each Other*.⁵ Si tratta di una delle opere più notevoli di filosofia morale apparse negli ultimi decenni sia per l'originalità della proposta complessiva sia per la sofisticazione delle soluzioni particolari. La caratterizzazione che Scanlon utilizza per la sua proposta teorica è quella di una filosofia morale 'contrattualistica', ma la filosofia politica questa volta c'entra poco – se non come richiamo a una influente tradizione che giunge sino a Rousseau e Kant.⁶

Perché c'è bisogno di una filosofia morale contrattualistica? In primo luogo, per esigenze di *giustificazione*. In un certo senso, queste esigenze sono riconosciute dallo stesso senso comune, ad esempio quando ritiene immorale un omicidio gratuito o un inganno immotivato. Cosa significano *gratuito* e *immotivato* in questo caso? In realtà, per il contrattualismo morale il loro significato è piuttosto preciso al contrario da quanto, a partire dal senso comune, ci si potrebbe in altri casi attendere. Significano, infatti, che non possono ambire ad essere giustificati agli occhi di altri, nemmeno dalla prospettiva di chi li compie. “Molti sarebbero d'accordo che un atto è sbagliato se e soltanto se non è possibile giustificarlo ad altri su basi che non potrebbero ragionevolmente rifiutare”.⁷ Naturalmente, molti si attendono che questo possa accadere perché è possibile il riferimento a fatti che stanno lì e che non aspettano altro che di essere scoperti e riconosciuti dalle risorse della giustificazione razionale, in un senso maggiormente profondo e indipendente della conoscenza empirica individuale. Si tratta della prospettiva che si potrebbe chiamare di *realismo metafisico*, nella quale è la realtà a fondare la giustificazione. Non è questa prospettiva quella abbracciata da Scanlon, per il quale, viceversa, è la *giustificazione* a fondare la realtà del fatto morale. Questo significa che “pensare sul giusto e l'ingiusto è, al livello più basilare, pensare a quanto potrebbe essere giustificato di fronte agli altri su basi che questi, se appropriatamente motivati, non potrebbero ragionevolmente respingere”.⁸ Questa *volontà di giustificazione* è la volontà stessa di comportarsi moralmente e comportarsi moralmente ha, quindi, in un senso giustificativo,

⁵ T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998, d'ora in poi citato come *WWOEO*.

⁶ *WWOEO*, p. 5.

⁷ *WWOEO*, p.4.

⁸ *WWOEO*, p. 5.

una *immediata dimensione pubblica*. Tale dimensione pubblica è tale in due sensi: 1) perché noi determiniamo la liceità o l'illiceità normativa di comportamenti specifici sulla base della giustificazione pubblica possibile; 2) perché è la mancanza di questa possibilità che spiega la forza della *censura* ai comportamenti ingiusti. Questi due aspetti negano al contrattualismo morale ogni dimensione di conformismo, nel momento in cui evidentemente la dimensione dialogica e pubblica della giustificazione assume un aspetto preminente.

In questo senso, Scanlon risponde anche a una preoccupazione tradizionale della filosofia morale, ossia la possibilità di spiegare plausibilmente la forza autoritativa della moralità sostantiva nel comportamento degli individui. Ci sono molte maniere di farlo – la religione, la censura dei nostri concittadini sulla base dei pregiudizi correnti, e così via –, ma dalla maggior parte di queste si distaccherebbe, secondo Scanlon, la capacità di individuare *ragioni morali e priorità deliberative* nell'azione, caratteristiche che sarebbero, appunto, proprie del giudizio morale. Il giudizio morale particolare non assume, tuttavia, una dimensione univoca, ma il suo essere frutto di ragioni morali e priorità deliberative conferisce alla moralità l'unità di un singolo dominio normativo, all'interno del quale sono ancora possibili diverse soluzioni, cioè, all'interno del quale vi è ancora spazio per il pluralismo morale, una volta che sia riconosciuto l'eguale valore di coloro che avanzano ragioni in contrasto tra di loro.

Ora, l'idea che giustificare significa esporre ragioni che altri, se adeguatamente motivati, non avrebbero motivo di respingere non è una concezione propria del solo contrattualismo e si ritrova in molte altre concezioni che hanno legato socialità e moralità. Questa caratterizzazione, infatti, potrebbe valere anche per l'utilitarismo o per il marxismo o, perfino, per un'etica del comando divino, in base a diverse formulazioni del concetto di *essere adeguatamente motivato*. Tuttavia, sia per l'utilitarismo, sia per il marxismo, sia per le etiche religiose le conseguenze migliori o quelle conseguenze che si devono perseguire nell'azione morale sono idealmente *indipendenti* dalla giustificazione pubblica. La giustificazione pubblica può avere a che fare con la forza del contenuto di una dottrina, e perciò la giustificazione è un aspetto in qualche misura *accessorio* alla struttura dell'azione morale. Nella versione che Scanlon dà della moralità, invece, succede precisamente l'inverso. “Secondo il contrattualismo, quando volgiamo le nostre menti alle questioni del giusto e dell'ingiusto, ciò che stiamo cercando di fare è, in primo luogo e innanzi tutto, di decidere se determinati principi sono tali che nessuno, se adeguatamente motivato, potrebbe ragionevolmente respingere”.⁹

⁹ *WWOEO*, p. 189.

La motivazione morale è quindi razionale se è anche una ricerca sui principi. In questo Scanlon pensa di distinguersi dalle prospettive di Kant, Gauthier, Habermas, Hare e Rawls.¹⁰ Vi è, naturalmente, almeno un tratto comune tra Scanlon e tutti questi autori, ossia la convinzione che sia possibile raggiungere una conclusione universale sul contenuto della moralità e su ciò che la moralità è, anche se non sulla determinazione pratico-empirica del singolo atto morale. Anche negli autori citati vi è l'idea di giungere a "conclusioni sul contenuto della moralità ponendo certe domande su ciò che sarebbe razionale fare o scegliere o volere. In ciascun caso, queste domande sono comprese in modo tale da richiederci, in una maniera o nell'altra, di prendere in considerazione gli interessi degli altri nelle nostre risposte".¹¹ Ad esempio, nel caso di Gauthier questo avviene affinché sia possibile godere dei benefici reciproci della cooperazione;¹² nel caso di Hare, aggiungendo informazioni sulle preferenze degli altri ad essere trattati nello stesso modo in cui vorremmo essere trattati, se noi ci trovassimo nella loro medesima condizione;¹³ nel caso di Rawls, sottraendo invece informazioni, tramite l'espedito del velo di ignoranza, che impedisce di concentrarsi su motivazioni di genere specifico, ossia di quel genere che il decisore ideale dovrebbe ignorare in una opportuna situazione di scelta.¹⁴

Il contrattualismo morale di Scanlon si concentra invece sull'aspetto motivazionale del giudizio morale ed in tale aspetto crede di poter ritrovare le ragioni di un approccio diverso e più convincente. Non si tratta, infatti, di tentare di immergersi in una prospettiva che potrebbe essere quella di *altri*, ossia di *chiunque*, ma si tratta piuttosto di rintracciare principi che gli altri decisori non potrebbero ragionevolmente rifiutare, nella misura in cui siano motivati dalla ricerca del giusto e dell'ingiusto. Esiste perciò una forte connessione tra le ragioni che ci conducono a certe conclusioni nell'azione e le ragioni che strutturano il processo di deliberazione morale. Questo della motivazione è uno dei punti centrali della filosofia morale di Scanlon e deve essere esaminato maggiormente in dettaglio.

Il problema della motivazione può essere espresso in questa maniera: in che modo l'ingiustizia di un'azione ci fornisce delle ragioni per non compierla? Il contrattualismo ritiene che "un atto è ingiusto se la sua ese-

¹⁰ *WWOEO*, p. 189–191.

¹¹ *WWOEO*, p. 190.

¹² D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, New York, 1986.

¹³ R. Hare, *Il pensiero morale* (1981), Bologna, Il Mulino, 1989; *Saggi di teoria etica* (1989), Milano, Il Saggiatore, 1992.

¹⁴ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 32–35.

cuzione sotto determinate circostanze sarebbe non consentito da un qualche insieme di principi per la regolazione del comportamento che nessuno potrebbe ragionevolmente respingere come base di un accordo generale informato e non coercitivo”.¹⁵ È da notare che in questa definizione si rende esplicita la parentela tra filosofia morale e diritto civile e penale. Questo non significa che la moralità sia appiattita e ridotta al diritto civile e penale. Uno dei punti di distinzione è che il diritto si appella alla *sanzione*, la moralità all'*obbligazione*. Si dovrebbe piuttosto dire che aspetti circoscritti, anche se magari piuttosto ampi, del diritto civile e penale sono il *versante negativo* della moralità, in quanto la sanzione ha alla sua origine un'ingiunzione negativa, mentre l'obbligazione, almeno *prima facie*, rappresenta un'ingiunzione *positiva*.¹⁶ Nel caso della moralità ciò ci riconduce al principio generale di voler vivere con gli altri nella misura in cui anche essi hanno la motivazione di perseguire il giusto e evitare l'ingiusto. Questo principio sembra essere la prima fonte motivazionale per cercare di comprendere quali azioni siano giuste e quali ingiuste in base a principi che nessuno potrebbe ragionevolmente rifiutare, anche per comprendere come tali principi potrebbero guidare la nostra deliberazione pratica, la nostra condotta e il nostro ragionamento morale.

3. Si tratta di un approccio simile a quello che Mill descrisse in un capitolo del suo *Utilitarismo*.¹⁷ In quel capitolo Mill spiegava la motivazione morale non attraverso un appello al principio utilitarista della maggiore felicità per il maggior numero, bensì in base a un sentimento di unità e di appartenenza di ciascuno al genere umano. C'è qualcosa di simile anche nel contrattualismo morale, per ammissione dello stesso Scanlon, ma mentre l'utilitarismo milliano fa appello a un sentimento psicologico, questo appello non è necessario per il contrattualismo morale. Che qualcuno sia adeguatamente motivato dal fatto di rintracciare principi che nessuno potrebbe ragionevolmente rifiutare è una base sufficiente e necessaria alla sua obbligazione, per il fatto che una volta rintracciata una tale struttura non è necessaria alcuna altra spiegazione ulteriore. Non così invece per una struttura psicologica fondata nel sentimento. Si potrebbe pur sempre chiedere se quel determinato sentimento ci motivi al giusto o

¹⁵ *WWOEO*, p. 153.

¹⁶ Trovo un esempio particolarmente calzante quello offerto dal classico articolo di P. Singer, *Famine, Affluence, and Morality*, “Philosophy and Public Affairs”, 1972, pp. 229-243.

¹⁷ Il capitolo terzo di *L'utilitarismo*, trad. it. in J.S. Mill, *La libertà, L'utilitarismo, L'asservimento delle donne*, a cura di E. Lecaldano, Milano, Rizzoli, 1999.

all'ingiusto. Ammettiamo il caso che la nostra specie umana sia minacciata nella sua sopravvivenza e possa salvarsi solo occupando una nicchia ecologica in un altro pianeta dove vive una specie aliena intelligente comparabile alla nostra. Ammettiamo anche che, sfortunatamente, quella nicchia ecologica non sia sufficientemente dotata di risorse da consentire la coesistenza di entrambe le specie. Il sentimento di unità e appartenenza alla specie umana ci consentirebbe di sterminare la specie aliena e di occuparne la nicchia ecologica? Parrebbe che la risposta debba essere negativa. Ma questo ci motiverebbe egualmente a un'azione di rinuncia? C'è da dubitarne.

Le cose vanno, invece, diversamente per Scanlon nel caso della motivazione genuinamente etica, che è quella che solo il contrattualismo morale riuscirebbe a giustificare. Si prenda l'accordo che molto spesso raggiungiamo in materia di azioni eticamente significative. È l'*accordo stesso* ad essere moralmente rilevante e non solo il fatto che effettivamente agiamo in maniera etica, perché siamo, ancora prima di essere capaci di eseguire quella specifica azione, condotti nei pressi di una considerazione degli altri che riflette una normatività *all'interno* della stessa moralità, che non è invece garantita nemmeno da quanto di più prossimo c'è al contrattualismo morale, ossia la sua versione politica, dal momento che la versione politica del contrattualismo è in grado di garantirci unicamente un eventuale accordo ipotetico, utile forse nella finzione teorica dell'esperimento intellettuale, ma, tuttavia, incapace di valere come motivazione concreta, specifica, realmente adeguata al caso concreto. È notevole che Scanlon rovesci completamente il modulo di spiegazione genetica del contrattualismo nella versione che ne ha fornito Hobbes. In Hobbes, come si diceva, la moralità è una funzione del tutto derivata dalla politica, ossia dal regno dell'artificialità. In Scanlon, la politica sembrerebbe essere una funzione del tutto derivata dalla moralità. È opportuno usare termini cautelativi, anziché affermativi, poiché la realtà è che di politica nei suoi testi si parla assai poco e quando ciò accade, al massimo, in termini marginalmente esemplificativi.

Scanlon marca la sua distanza sia da quello che gli appare come una inadeguatezza dell'utilitarismo, ossia la sua deriva sentimentalistica, almeno nella versione di Mill, sia da quella che è forse la fonte di quella matrice, ossia il sentimentalismo di Hume e il suo naturalismo morale assieme al suo realismo politico.¹⁸ Era questo realismo, del resto, a scatenare

¹⁸ Mill stesso ha voluto marcare la sua distanza da Hume, ma i punti di prossimità sono davvero troppi e troppo significativi per ritenere l'impresa riuscita. Si veda P. Marrone, *Osservazione e prova dell'utilità: Hume e Mill*, 'Diritto & questioni pubbliche', 2009, pp. 521–576.

l'ironia di Hume verso le teorie del contratto politico.¹⁹ Per Hume, a ben vedere, una mente indagatrice non faticherebbe affatto a riconoscere nei governi attualmente esistenti unicamente delle strutture di potere fondate in origine sull'abuso e la violenza e non invece su un ipotetico contratto che, effettivamente, non ha mai avuto luogo, e che, quindi, non può essere fungente se non nelle finzioni dei filosofi. La mossa che mi pare prospettare Scanlon, in una direzione certamente ulteriore rispetto al suo testo, è quella precisamente di rovesciare Hume. È proprio perché l'accordo morale pervade così massicciamente la possibilità della nostra azione etica, che allora possiamo anche immaginare che il contratto politico ipotetico possa rimandare a qualcosa di concreto. "Perché accettare questo resoconto della motivazione morale? Lo accetto, innanzitutto, perché mi sembra fenomenologicamente accurato. Quando rifletto sulla ragione che l'ingiustizia di un'azione sembra fornire per non compierla, la miglior descrizione di questa ragione che sono in grado di rintracciare ha a che fare con la relazione con altri che tali azioni instaurerebbero su di me: il senso che gli altri potrebbero ragionevolmente obiettare a quello che faccio (che lo facciano oppure no)".²⁰

4. Tuttavia, l'*accuratezza fenomenologica* è solo uno dei due versanti che sostengono, secondo Scanlon, il contrattualismo morale. Questa accuratezza da sé sola sarebbe del tutto insufficiente e si mostrerebbe come l'*analogo* della semplice credenza vera nei casi più favorevoli. Quello di cui noi abbiamo bisogno è, invece, l'analogo in campo etico della credenza vera giustificata in campo epistemologico, ossia abbiamo bisogno di una risposta convincente al dubbio e alla sfida dello scettico. Lo scettico ci interroga con una domanda radicale: perché essere morali? Se diamo una risposta in termini di motivazioni morali, semplicemente presupponiamo la risposta. Se diamo una risposta nei termini di ragioni non morali che sostengono la nostra azione morale (la stabilità della cooperazione, l'auto-interesse, l'ostracismo sociale, ad esempio) forniamo delle ragioni che semplicemente non sono quelle adeguate dal punto di vista morale. Una

¹⁹ D. Hume, D. Hume, *Sul contratto originale*, in *Opere filosofiche*, vol. III, Bari-Roma, Laterza, 1993, pp. 467-488.

²⁰ *WWOEO*, p. 155.

versione di questo dilemma è stata fornita da Prichard,²¹ ma si tratta di una strategia che è ricorrente nella storia della filosofia.²²

Scanlon ritiene che la sua versione del contrattualismo morale rappresenti anche lo strumento maggiormente promettente per rispondere al dilemma di Prichard. La risposta a questo dilemma non può però essere diretta, per come io intendo la proposta di Scanlon, ma mostra piuttosto come il dilemma debba essere *dissolto*. Da un lato, infatti, Scanlon enfatizza che il contrattualismo morale rappresenta un'adeguata risposta alla sfida scettica e al dilemma di Prichard, poiché sottolinea l'ideale di una relazione con gli altri che ha un chiaro ed immediato contenuto morale. Ciò che si potrebbe osservare relativamente a questa prima strategia di risposta, è che si espone, in realtà, nuovamente all'obiezione scettica. Infatti, si sostiene che è l'immersione in una realtà morale che giustifica la motivazione morale, fornendo una risposta morale all'obiezione. In realtà, questa risposta io la ritengo persuasiva ed affine a quella che Aristotele utilizzava nel libro quarto della *Metafisica* per rispondere alle obiezioni di chi negava il principio di non contraddizione. Aristotele rilevava: a) che, in definitiva, la difesa del principio di non contraddizione poteva essere solo dialettica e non dimostrativa, poiché il principio di non contraddizione è un assioma alla base di ogni dimostrazione e non soggetto, quindi, esso stesso a dimostrazione, e b) che, in effetti, è sufficiente che colui che nega il principio di non contraddizione inizi a parlare, perché dal momento che lui stesso presuppone e pretende che le sue parole abbiano un significato, nel medesimo tempo in cui nega il principio continua a presupporlo, ossia: lo afferma negandolo, poiché le sue parole non possono, nel medesimo tempo e sotto il medesimo aspetto, avere un significato e non averlo.

In maniera del tutto analoga, chi difende il principio della motivazione morale, affermando che una rete di relazioni morali – una rete di relazioni fondate sul giusto e l'ingiusto – conferma l'esistenza e la necessità della motivazione, ritiene che l'obiezione scettica sia soltanto *apparentemente dilemmatica*. Lo scettico, ponendo la sua obiezione, semplicemente presuppone che esista quella rete di relazioni. Questa rete ha aspetti non morali ed aspetti morali. In effetti, sarebbe più opportuno parlare dell'esistenza di almeno due reti di relazioni, l'una la cui esistenza è motivata ad esempio dall'auto-interesse, dalla stabilità della cooperazione e così via; l'altra che è motivata da una comune preoccupazione per il giu-

²¹ H. Pritchard, *Does Moral Theory Rest on a Mistake?*, in *Moral Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1949, pp. 1–17.

²² Basti pensare al secondo della *Repubblica* di Platone e al discorso che vi svolge Glaucone: perché essere giusti?

sto e l'ingiusto. Ovviamente, vi è un'intersezione tra queste due reti dove può essere prevalente o il primo aspetto – ad esempio, nelle norme che regolano la circolazione autostradale – oppure il secondo – ad esempio, nelle norme che regolano l'obbligatorietà del soccorso in caso di incidente e ne sanzionano l'omissione –. Si potrebbe dire che questo ultimo esempio sancisce la realtà di quella che noi chiamiamo sfera morale come derivata da un modello sanzionatorio. Mi sembra un'obiezione non persuasiva e lo rileva anche Scanlon: “Questo ‘modello basato sulla sanzione’ è falso rapportato ai fatti dell'esperienza morale. ‘Essere morali’ nel senso descritto dalla moralità del giusto e dell'ingiusto comporta non soltanto essere indotti ad evitare determinate azioni ‘perché sarebbero ingiuste’, ma anche essere indotti da considerazioni maggiormente concrete quali ‘lei fa affidamento su di me’ o ‘lui ha bisogno del mio aiuto’ o ‘fare quella cosa li metterebbe in pericolo’. Una persona moralmente buona è talvolta mossa dal ‘senso del dovere’, ma più spesso sarà mossa direttamente da queste considerazioni più concrete, senza il bisogno di pensare che ‘sarebbe sbagliato’ fare altrimenti”.²³ Questa considerazione avvicina il contrattualismo morale al particolarismo etico nella versione che recentemente è stata resa celebre da Dancy?²⁴ Non lo penso, per una serie di motivi. In primo luogo, il particolarismo etico è una sorta di ‘deontologismo dell'atto’ affine a forme di intuizionismo, mentre il contrattualismo morale riporta il nostro approssimarci alla riflessione sul giusto e l'ingiusto a una struttura deliberativa che sorge dalla discussione, più spesso reale che potenziale, con gli altri. In secondo luogo, è estranea, programmaticamente, al particolarismo etico un'indagine sui principi, mentre tale indagine è nel contrattualismo morale piuttosto estesa. Comune è invece l'idea che la riflessione morale sia sempre una riflessione sostantiva e da questo punto di vista entrambe le visioni rivendicano una sorta di paradigmaticità del proprio andamento riflessivo. Tale paradigmaticità è rivendicata sin da subito dell'opera di Scanlon, già nella promessa stessa di svilupparsi, il più possibile sistematicamente, addentro a tre successivi domini normativi: “le ragioni, i valori, e ciò che ci dobbiamo reciprocamente”.²⁵

Cosa significa ‘avere una ragione’? Scanlon pensa che le speranze di giungere a un'analisi soddisfacente del termine *ragione* siano mal fondate. *Ragione* deve piuttosto essere trattato come un *termine primitivo*. Questa è una posizione per niente comune nel campo della filosofia morale, dove

²³ *WWOEO*, pp. 155-156.

²⁴ J. Dancy, *Ethics Without Principles*, Oxford, Clarendon Press, 2004. Ho svolto alcune considerazioni sul particolarismo morale in P. Marrone, *Una phronesis nominalistica?* in A. Da Re, *Etica e forme di vita*, Milano, Vita & Pensiero, 2008.

²⁵ *WWOEO*, p. 13.

piuttosto è invalsa l'opinione opposta, ossia che *ragione* dovesse avere in campo pratico un qualche significato speciale per la sua connessione con l'azione e la motivazione, ad esempio mediante un fondamento soggettivo radicato nei desideri dell'agente. Per Scanlon, invece, il legame tra le ragioni che un agente ha per compiere determinati atti e la motivazione non presenta problemi teorici particolari ed esoterici. Si tratta, infatti, di un legame cognitivo in senso usuale, soggetto ai consueti giudizi di verità e falsità. Le ragioni per agire sono delle *attitudini* a considerare determinate argomentazioni come portatrici di *credenze*, le quali possono essere giustificate oppure no. Sembrerebbe che in tal modo si uniformino le ragioni per agire ai giudizi empirici dell'esperienza ordinaria, ma tale uniformità è esplicitamente esclusa dallo stesso Scanlon. "Le credenze empiriche, intese ingenuamente o anche non ingenuamente, sembrano avere perciò implicazioni metafisiche sull'esistenza di oggetti nel mondo. Ciò comporta a propria volta problemi epistemologici su come io possa avere conoscenza di questi oggetti, posto che questi sono 'lì fuori' dove io non ci sono".²⁶ Sembra naturale, quindi, supporre che ci sia un qualche genere di legame causale tra gli oggetti esterni e la correttezza della mia credenza. Posto che tutto ciò sia *grosso modo* vero, non ne deriva affatto però che l'unica maniera corretta di formarsi delle credenze corrette sia attraverso quel legame causale. Ci soccorre in questo senso non tanto l'analogia tra i giudizi basati su credenze empiriche e quelli basati su credenze morali, bensì piuttosto l'analogia tra il giudizio matematico e quello morale. "I miei giudizi sull'aritmetica sono giudizi su un argomento indipendente da me nel senso che comportano pretese (non su di me) sulle quali io posso essere in errore".²⁷ L'errore è possibile perché io ho deviato da standard di ragionamento collaudati, senza che ci sia alcun bisogno di assumere, assieme alla plausibilità di conclusioni generalmente accettate, anche una qualche ontologia, ad esempio platonizzante, sugli enti matematici. "In maniera simile, affinché i giudizi sulle ragioni siano considerati giudizi su qualcosa indipendente da noi nel senso richiesto dal fatto di poter essere in errore su di essi, ciò che è richiesto per questo scopo sono modelli per raggiungere conclusioni sulle ragioni".²⁸ Il problema non è quindi un problema ontologico sulla relazione causale tra giudizi morali e credenze, ma piuttosto sulla disponibilità di adeguati modelli sostantivi di correttezza e scorrettezza. Una analogia maggiormente adeguata sarebbe, secondo Scanlon, quella, non tanto con l'aritmetica, quanto piuttosto con la teoria degli insiemi, dove le conclusioni del singolo matematico lasciano ancora

²⁶ *WWOEO*, p. 62.

²⁷ *WWOEO*, p. 62.

²⁸ *WWOEO*, p. 63.

spazio per “importanti aree di disaccordo, incertezza, e forse anche indeterminazione”.²⁹

5. Naturalmente, è possibile riproporre l’obiezione scettica e affermare che questi modelli generali per produrre giudizi corretti adeguati a credenze vere in etica non ci sono. La risposta di Scanlon è raffinata ed estremamente articolata. Innanzitutto, è necessario anche questa volta partire da un dato fenomenologica, ossia il fatto che la moralità è *pervasiva* nella vita umana. Questo è un dato che anche lo scettico deve riconoscere, indipendentemente da ulteriori considerazioni sulla validità dei giudizi morali, ossia, è un dato di fatto che il giudizio morale sia onnipresente nell’azione. “L’universalità dei giudizi di ragione è una conseguenza formale del fatto che ritenere che qualcosa sia una ragione per agire non è una semplice pro-attitudine verso l’azione, ma piuttosto un giudizio che ritiene certe considerazioni come basi sufficienti per le sue conclusioni. Ogni volta che formuliamo giudizi sopra le nostre proprie ragioni, ci impegniamo in pretese sulle ragioni che altre persone hanno o avrebbero sotto certe circostanze”.³⁰ Questo risulta essere valido anche se nel caso limite ed irrealistico di un’etica del tutto individualistica che io ritengo valida solo per me. È sufficiente che io avanzi delle ragioni anche nel solo *foro interno*, ossia è sufficiente che io incominci a parlare, per riconoscere che se avanzo determinate ragioni per agire queste ragioni potrebbero anche essere sbagliate. Ad esempio, io potrei ritenermi un egoista fatto e finito eppure trovarmi ad aiutare qualcun altro. Dovrei allora a quel punto chiedermi se le ragioni che supportano il mio egoismo rientrino tra le ragioni che mi hanno portato a compiere un atto altruistico, ossia potrei pensare che le ragioni che mi hanno condotto a compierlo siano sbagliate.

Questa considerazione fenomenologica sulla pervasività del fenomeno morale è perciò così forte da sopportare anche una varietà di casi estremi, sino a quello limite dell’egoista individualista e a quello dell’immoralista. Nel momento in cui io parlo delle mie ragioni affermo la pervasività del fenomeno, anche se non delle ragioni stesse. Questo significa che la possibilità e la realtà del conflitto morale comporta tale pervasività e non la esclude affatto. Tutto ciò può essere messo anche in un’altra maniera, che fa risaltare in modo maggiormente diretto il legame della moralità con il contrattualismo, poiché, in ogni caso e quale che sia la teoria generale della moralità che abbracciamo e quale sia la metaetica che troviamo più persuasiva, tutti abbiamo delle ragioni per coltivare prospettive “sulla

²⁹ *WWOEO*, p. 64.

³⁰ *WWOEO*, p. 74.

correttezza o la non correttezza dei giudizi che le persone formulano sulle ragioni che hanno, poiché questi giudizi implicano conclusioni sulle ragioni che *noi* abbiamo”.³¹ Per questo stesso fatto è possibile riconoscere che se le ragioni che altri avanzano per giustificare un determinato corso di azione sono corrette, allora le nostre potrebbero essere sbagliate. “Affinché tali conflitti siano reali, entrambe le parti devono formulare giudizi sulla medesima cosa: ad esempio, sul fatto se determinate considerazioni fatte in una situazione contino come argomenti a favore di una attitudine data per una persona in una certa situazione”.³² Si deve, anche nel disaccordo, riconoscere che si sta parlando della stessa cosa. In effetti, esistono delle ottime ragioni evolutive per attendersi che il nostro ragionamento morale sia strutturato attorno a un insieme comune di giudizi di valore, i quali proibiscono ad esempio l’omicidio immotivato, il non tener fede alle promesse e così via. Per questi stessi motivi esistono anche delle ottime ragioni per attendersi che i nostri giudizi non si affermino nel vuoto della deliberazione solipsistica. Noi apprendiamo a giudicare imitando gli altri e selezionando i comportamenti che ci paiono più adeguati alla nostra situazione. Non è perciò realistico pensare che una volta raggiunta l’autonomia deliberativa questo confronto con gli altri improvvisamente cessi di essere strutturalmente incorporato nei nostri giudizi.

L’autonomia deliberativa è una caratteristica del giudizio personale che noi moderni abbiamo appreso ad apprezzare e a considerare una delle caratteristiche distintive della genuina azione morale, anzi, forse la sua cifra più profonda. Tuttavia, nella prospettiva di Scanlon, essere autonomi non significa tanto rivendicare in maniera piena a se stessi l’originalità del proprio giudizio, quanto piuttosto essere capaci di selezionare quali ragioni degli altri io devo tenere in conto come rilevanti nella mia motivazione e quali invece io possa considerare come irrilevanti ed influenti. La storia sul come le nostre opinioni divergono è perciò una storia epistemologica, per usare un’espressione di Gibbard,³³ e non soltanto un prendere atto di pregiudizi individualmente differenti. Una seconda ragione per prendere in considerazione i giudizi degli altri ha a che fare con il livello di consenso che questi esprimono. Se il consenso per una determinata idea o pratica o motivazione è generalmente alto, questo è *prima facie* un motivo per prenderla in considerazione come potenzialmente valida, anche se alternativa a quelle idee o pratiche o motivazioni che abbiamo sino ad ora adottato. Tale prendere in considerazione non è affatto

³¹ *WWOEO*, p. 74.

³² *WWOEO*, p. 74.

³³ A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1991.

detto che sia un conformarsi alla ‘morale del gregge’, ma può ben avere un aspetto che io ritengo del tutto rilevante per la costruzione della mia identità personale. L’esempio che più facilmente viene in mente a questo proposito è quello della condivisione di una medesima fede religiosa. Se io faccio parte di una determinata confessione, può accadere che le motivazioni e le credenze dei membri più autorevoli della mia confessione abbiano una portata per me rilevante, non per conformismo, bensì perché accredito queste persone di una profondità di giudizio degna di essere presa in considerazione e fatta mia. Questo, naturalmente, non è l’unico esempio possibile. Esistono ambiti professionali, come la professione accademica, che sono costruiti attorno a valori – ad esempio, quelli dell’integrità della ricerca e del cercare di evitare conflitti di interesse – che non solo si tramandano, ma in certo modo si incarnano in persone particolarmente autorevoli.

Quello che io mi sento di dire a proposito di queste considerazioni di Scanlon sono due cose: 1) che il confine tra l’accettazione di opinioni ricevute e il conformismo può essere sottile. Non nego che la deliberazione autonoma possa essere anche il semplice riconoscimento di valori e giudizi consolidati e ricevuti, ma il giudizio morale non è *nella sua struttura* questi valori e questi giudizi, cosa che, del resto, anche lo stesso Scanlon è pronto a riconoscere; 2) vi è in questa idea di Scanlon un conflitto tra storia dell’epistemologia e storia della formazione delle credenze sia morali sia non morali. Quella che noi siamo abituati a chiamare “modernità” – il periodo inaugurato in Europa dal disastro delle guerre di religione – è l’idea che la fiamma della verità può accendersi anche in un solo individuo.³⁴ Questa idea è in contrasto con il peso che l’autorità può assumere nella deliberazione morale. Il peso dell’autorità risponde ad esigenze di sopravvivenza di una determinata comunità morale, ma queste si situano su un piano diverso dalla correttezza delle ragioni che fondano i giudizi. Queste ragioni potrebbero, infatti, essere erranee. Si potrebbe pensare che i giudizi siano sottoposti a un processo selettivo che ne seleziona i migliori. Questo processo selettivo può assumere i caratteri del vaglio critico. Ad esempio, agiamo proprio in questa maniera quando cerchiamo di comprendere se i giudizi assunti si basino su ragioni che possono essere valide anche per altri e tentiamo di esplorarne le implicazioni possibili in casi ipotetici. Quello che vorrei far notare è come un processo di questo genere non assicuri affatto che non rimaniamo preda di un qualche pregiudizio morale, ad esempio tutti quei pregiudizi che *garantiscono* la sopravvivenza della nostra comunità morale.

³⁴ C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988; P. Marrone, *Un’introduzione alle teorie della giustizia*, Milano, Mimesis, 2003.

La sopravvivenza di un determinato *pool* di giudizi non è una garanzia della loro correttezza, se non per quelli che di quella correttezza sono convinti. Scanlon caratterizza questo modo di procedere di selezione dei giudizi corretti come una sorta di proceduralismo realistico,³⁵ perché la correttezza del giudizio non è verificata dalla sua adeguatezza *in re*, bensì piuttosto dal processo selettivo stesso. Si tratta di una estensione del processo dell'equilibrio riflessivo all'intera sfera morale.³⁶ Tuttavia, questa estensione è attraente e significativa per noi perché noi siamo figli della tradizione moderna. Non sarebbe difficile applicare una selezione critica dei giudizi tale da giustificare in una determinata comunità l'esistenza di pratiche odiose, quali ad esempio l'infanticidio o l'infibulazione. Si intende dire che lo stesso processo di selezione critica dei giudizi al quale noi possiamo essere così affezionati, ad esempio perché ci appare come un lascito importante dell'illuminismo o perché pare essere un'immediata applicazione del principio dell'autonomia deliberativa, potrebbe essere volto in direzioni sgradevoli per lo stesso contrattualista morale. Nella nostra comunità individualistica liberale e affluente le cose che dice Scanlon sono persuasive, ma potrebbero esserlo in maniera tale da giustificare esiti difformi anche in altre comunità non altrettanto attraenti per noi.

Le considerazioni che Scanlon svolge a proposito della funzione di formazione del giudizio, che il contrattualismo morale spiegherebbe meglio di altri approcci, meritano di essere analizzate. Scanlon individua tre elementi che rendono tale funzione di formazione particolarmente importante: 1) quando io avanzo ragioni che giustificano la mia azione, gli altri possono avanzare ragioni rilevanti per rifiutare le mie ragioni. Il fatto stesso che io esprima le ragioni per me rilevanti ha a che fare con la giustificabilità di fronte a un uditorio morale; 2) agire moralmente è di per sé un processo selettivo di ragioni, poiché alcune vengono ritenute rilevanti al contesto morale ed altre invece no, sebbene possano essere della più grande importanza in altri contesti. Ad esempio, io posso pensare che sia una grande ingiustizia che non sia benestante e che non possa permettermi di dare corso a quelli che per me sono importanti progetti di vita, indispensabili alla mia realizzazione personale. Tutto questo non mi autorizza a considerare moralmente lecito progettare un delitto che mi fornirà i mezzi, che altrimenti non avrei avuto modo di procurarmi. Dal punto di vista contrattualistico, non sono autorizzato ad assumere ragioni non ri-

³⁵ *WWOEO*, p. 380 nota 48.

³⁶ L'idea dell'equilibrio riflessivo si deve a N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955. Si veda anche la disamina in N. Daniels, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

levanti dal punto di vista morale, perché altri le rifiuterebbero. In un contesto di deliberazione etica, questa mi pare una versione del decadere dello *jus ad omnia* nella società civile descritto Hobbes.³⁷ Questa idea contrattualistica spiega anche la forza della propensione a non agire giustamente. Quando noi siamo tentati di agire in maniera ingiusta, abbiamo la tentazione di adottare comportamenti che sono stati esclusi ad un livello precedente del processo selettivo delle ragioni. Non cedere alla tentazione di agire ingiustamente è precisamente aver deciso che il peso che io assegno al comportamento ingiusto è minore relativamente al permanere della decadenza dello *jus ad omnia*. Questa è una considerazione importante di Scanlon, che io ho leggermente modificato attraverso il riferimento hobbesiano. È importante perché è aderente ad aspetti della fenomenologia della colpa e del rimorso e perché è adeguata alla nostra situazione di agenti che non sono mossi interamente ed immediatamente da considerazioni deontologiche; 3) il contrattualismo morale dà conto del carattere dinamico della deliberazione e delle motivazioni per agire. Per il contrattualismo morale tutte le scelte devono essere capaci di giustificazione rispetto agli altri e alle ragioni che gli altri possono avanzare. Non esiste una lista immodificabile di priorità morali così come non esistono *a priori* ragioni che non possano manifestare, in nuove circostanze, importanti aspetti rilevanti per la giustificazione etica.

Penso si comprenda da queste tre caratteristiche come la controparte del contrattualista morale non sia tanto il relativista o chi fornisce un resoconto differente della genesi della deliberazione morale (entrambi, in definitiva, si impegnano a fornire delle ragioni), quanto piuttosto l'*amoralista*. L'*amoralista* non è colui che non comprende la differenza tra giusto ed ingiusto, quanto piuttosto colui che ritiene che questa distinzione sia irrilevante, se non inesistente. In un certo senso, l'*amoralista* nega la pervasività del fenomeno morale. Si potrebbe dire che, in fondo, si dovrebbe paragonare la posizione dell'*amoralista* a quella di chi ha un differente gusto o una differente sensibilità di fronte a un insieme di fenomeni. Ad esempio, l'appassionato dell'opera lirica non può certo censurarmi con ragioni rilevanti, se io sono invece un appassionato del rock 'n roll. Entrambi condividiamo la passione per la musica, sebbene per generi differenti. Tuttavia, il caso dell'*amoralista* è diverso. Il suo errore è il mancato riconoscimento della rilevanza del fenomeno. Si tratta di un errore dal punto di vista del contrattualismo morale, poiché la moralità si occupa del giusto e dell'ingiusto avanzando ragioni e formando giudizi che riguardano l'agire dello stesso *amoralista*. In questo senso specifico, non gli

³⁷ Nei capitoli 13–16 della prima parte del *Leviatano*, Bari–Roma, Laterza, 2010.

possono essere sensatamente irrilevanti. La sua posizione è analoga a chi giudica irrilevanti campi del sapere quali la storia o le scienze empiriche, ma in contesti del genere il significato di ‘irrelevanza’ deve essere talmente specifico da risultare alterato rispetto al suo uso nel parlare comune. Piuttosto, anche se noi inizialmente dobbiamo certamente applicare una sorta di principio di carità rispetto a chi afferma l’irrelevanza di determinate attività, il nostro giudizio rispetto a chi pensa che la storia e le scienze empiriche forniscano conoscenze futili e irrilevanti credo sia piuttosto di perplessità, come se ci trovassimo di fronte a persone che esprimono una sorta di *autismo epistemologico*, ossia una incapacità di comprendere l’importanza di interi campi del sapere.

Il problema non è, perciò, il mancato rinascimento di una determinata forza dei giudizi morali e delle ragioni giustificative che si avanzano. Questa forza può essere del tutto variabile ed addirittura quasi completamente assente in circostanze speciali (ad esempio negli episodi, ai quali la storia ci ha fin troppo frequentemente abituato, dei genocidi³⁸). Il problema è l’importanza per noi stessi di qualcuno che non nota la rilevanza del mondo morale. Ritorniamo all’esempio della differenza di gusti musicali. L’estimatore dell’opera lirica può permanere nel suo giudizio sulla superiorità o sull’esclusività di valore estetico del suo giudizio di gusto rispetto all’estimatore del rock ‘n roll. Detto questo, tra i due ci possono essere importanti punti di contatto al di là della differenza di giudizio estetico (a meno che il giudizio estetico non sia l’espressione di una qualche morale perfezionistica che sconfina nel fanatismo etico). Chi ama l’opera lirica può essere un mio ottimo amico, collega, vicino di casa. Uno può ammirare la solennità delle Dolomiti e un altro vederci solo dei pezzi di pietra. Magari il primo può riuscire ad educare il gusto del secondo a un’esperienza che non ha mai fatto. Che sia insensibile a uno spettacolo grandioso, non è di per sé un indice della sua insensibilità in altri campi. Nel caso dell’amoralista le cose sono, invece, diverse per Scanlon. La natura contrattuale della moralità postula che noi abbiamo molti motivi per essere sensibili alle ragioni degli altri. Uno di questi motivi è che gli altri sono sensibili alle nostre ragioni. Ma questa motivazione è precisamente negata e/o considerata irrilevante dall’amoralista. L’amoralista, quindi, mostra una carenza di considerazione nei nostri confronti, che dovrebbe preoccuparci. È questo il motivo per cui il caso dell’amoralista è un caso speciale, perché manifesta un’attitudine negativa *in linea di principio* verso di noi. La sua negazione della moralità, per quanto possa assumere

³⁸ J. Sémelin, *Purificare e distruggere*, (2005), trad. it. Einaudi, 2007; D. Goldhagen, *Peggio della guerra. Lo sterminio di massa nella storia dell’umanità*, (2009), trad.it. Milano, Mondadori, 2010

degli aspetti rilassati e accattivanti, ossia per quanto possa mascherarsi di tolleranza, è una delle manifestazioni strutturali, al contrario, dell'intolleranza, poiché nega che quanto noi avanziamo come ragioni rilevanti per noi abbia un qualche fondamento. Poiché le ragioni rilevanti per noi possono essere, in alcuni casi, parti costitutive della nostra descrizione come agenti morali e come persone, l'amoralista ci nega la nostra dignità di persone. Questo avviene attraverso una strategia indiretta, certamente, ossia quella strategia che o nega recisamente la priorità del giudizio deliberativo oppure la riduce a un mero aspetto biografico e ne assume casomai i meri aspetti psicologico-individuali. Il risultato però non cambia e l'amoralista non offre alcuna risposta sensata alla domanda 'perché essere giusti?'.

L'approccio di Scanlon al tema del confronto con l'amoralista rappresenta una maniera notevolmente originale di affrontare il problema. Rimarrebbe da sapere se quella dell'amoralista sia, in realtà, una ulteriore variazione sul tema del dilemma di Prichard, perché, se le cose stanno in questo modo, allora le risposte che offre Scanlon risultano essere esse stesse variazioni delle risposte che si possono offrire al dilemma. Queste risposte sono strategie dialettiche più che risposte dirette, perché assumono che la distanza tra noi e l'amoralista sia così ampia da non poter essere colmata, nel senso preciso che non ci risulta chiaro di quale esperienza l'amoralista stia parlando. Risulta invece vero che il contrattualismo morale offre delle buone giustificazioni della fenomenologia morale, indipendentemente dall'amoralista e dal dilemma di Prichard.

6. Tuttavia, si deve anche chiedere per quale motivo le giustificazioni contrattualistiche dell'esperienza morale sembrino particolarmente brillanti. Io penso che il motivo vada rintracciato nella discussione che Scanlon svolge della relazione tra ragioni e desideri. È questo un ulteriore tema cruciale, perché sia il dilemma di Prichard sia l'atteggiamento dell'amoralista forniscono una soluzione implicita di questa relazione, suggerendo che sia talmente stretta da essere puntualmente individuale e, quindi, di nessuna rilevanza interpersonale. Da un certo punto di vista, questa soluzione è una estremizzazione di quanto anche il senso comune sarebbe disposto ad ammettere. Sembra ovvio che le ragioni che noi abbiamo per compiere un'azione siano in una relazione speciale, anche se non sempre diretta, con il nostro desiderio di compiere proprio

quell'azione.³⁹ Dal punto di vista del contrattualismo morale questa posizione rappresenta, però, una difficoltà. È estremamente improbabile che possano essere riconciliata la priorità del giudizio deliberativo, che non è fondato sui desideri, ma sulla possibilità che vengano avanzate ragioni diverse dalle nostre, con la relazione di derivazione tra ragioni e desideri. Infatti, l'una posizione afferma la non rilevanza, nemmeno *prima facie*, dei desideri; l'altra afferma la derivazione genetica delle ragioni dai desideri.

Quando noi riflettiamo criticamente sulle ragioni che sostengono la nostra azione assumiamo che il punto di vista deliberativo debba risultare persuasivo e convincente anche per gli altri, altrimenti ci ritroveremmo all'interno del giudizio estetico di gusto o nell'ambito di una metafisica solipsistica. Non assumiamo, invece, che lo debbano essere i nostri desideri, a meno che non ci troviamo in una circostanza particolarmente favorevole al dispiegamento del nostro narcisismo. Ma anche se ci trovassimo in una situazione del genere che cosa potrebbe in realtà accadere? Che i nostri desideri, anche se accolti da altri, avrebbero la parvenza di giudizi deliberativi, anche quando sarebbero accettati per ragioni extradeliberative. È quanto, ad esempio, di solito accade in ogni organizzazione gerarchica dove i sottoposti sono mantenuti in una situazione di inferiorità deliberativa, se intendono conservare la loro posizione all'interno della struttura gerarchica o se intendono avanzare verticalmente nella medesima organizzazione. Questa osservazione secolarizza, per così dire, la posizione di Platone che il tiranno è schiavo dei propri desideri⁴⁰ e non delibera attraverso la ragione. Il tiranno è precisamente colui il quale ritiene di non dover dar conto delle proprie ragioni e di essere, perciò, nella condizione di considerarle come irrilevanti ed influenti. L'osservazione di Platone possiede una sua generalità che travalica le circostanze e le contingenze politiche sia della Grecia classica sia delle nostre situazioni ed è oggi possibile rintracciarla molto più spesso nelle organizzazioni meno strutturate e complesse di quelle politiche – che, in fin dei conti, si fondano precisamente su forme condivise di razionalità deliberativa, anche se questa razionalità non è una razionalità deliberativa nel senso del contrattualismo morale –.⁴¹

³⁹ B. Celano, *In difesa delle ragioni basate sui desideri*, "Ragion pratica", 2003, pp. 209-232; contro J. Dancy, *Contro le ragioni basate sui desideri*, "Ragion pratica", 2003, pp. 189-208.

⁴⁰ Secondo quanto viene discusso nel IX libro della *Repubblica*.

⁴¹ Forse, tuttavia, è possibile una ulteriore generalizzazione, in un senso ben diverso da quello affrontato in queste pagine. Si veda il notevole lavoro di M. Magatti, *Libertà immaginaria*, Milano, Feltrinelli, 2009.

La soluzione di Scanlon si indirizza verso una scissione tra giudizi deliberativi fondati su ragioni e desideri. Naturalmente, questo non significa negare che *alcune ragioni* siano fondate su desideri. Se mi metto in cerca in un afoso pomeriggio d'estate di un gelato alla pesca e lo faccio nella maniera più efficiente che mi è conosciuta e sulla base delle migliori informazioni al momento attuale a mia disposizione, chiaramente il mio agire è razionale e, *nel medesimo tempo, basato* su un desiderio. Se io intendo aiutare un amico o fare in modo che la mia famiglia abbia uno standard di vita dignitoso, la ragione per fare le azioni che riempiono di contenuti queste intenzioni sono che *lui* è un amico e *questa* è la mia famiglia, ossia rimandano a un contenuto affettivo che è assimilabile a un desiderio, per lo meno per le nostre intenzioni attuali. In casi del genere, la dipendenza delle ragioni da desideri non rendono le ragioni banali, mentre rendono i contenuti soggettivi delle diverse intenzioni più facilmente spiegabili. Non tutte le ragioni, però, sono basate su desideri soggettivi. “Tuttavia, le cose sono differenti in relazione a molte altre ragioni. Se ritengo di avere una ragione per fare qualcosa perché è meritevole – adoperarmi per alleviare la sofferenza di qualcuno, ad esempio, o per impedire la distruzione di un qualche importante edificio – questa ragione non sembra dipendere dal fatto che io la consideri tale. Piuttosto, io penso che sarebbe un errore non ritenerla meritevole o eccellente, e sarebbe un errore non preoccuparsi di tali cose. L'importanza di questi scopi non è vincolata al mio godimento personale o alle mie personali affezioni [...]. Conseguentemente, la pretesa che le ragioni mi danno derivino solamente dai miei desideri, o da ciò che mi sta personalmente a cuore, sembra riduttiva in maniera tale da non applicarsi a quei casi”.⁴² In realtà, anche la fenomenologia più semplice alla quale sembra che dobbiamo naturalmente consentire a proposito della relazione tra desideri e ragioni, è piuttosto *un'interpretazione* che una fenomenologia antecedente a ogni contenuto interpretativo. Quando desidero un gelato alla pesca in un'afosa giornata estiva, la mia ragione per desiderare il gelato alla pesca non è che io desidero il gelato alla pesca, bensì il fatto che io ho delle buone ragioni per pensare che l'esperienza futura di mangiare il gelato alla pesca sarà soddisfacente. Quello che mi guida nella mia ricerca del gelato alla pesca è piuttosto la qualità intrinseca che io attribuisco a quell'esperienza futura e non tanto che il mio desiderio specifico di quello specifico gusto di gelato abbia soddisfazione.

Lo schema dell'argomentazione di Scanlon penso che scatenerà un fremito di soddisfazione in ogni intellettualista etico. Infatti, se noi davvero siamo interessati, non solo qualche volta, ma in realtà quasi sempre,

⁴² *WWOEO*, p. 42.

alla *qualità intrinseca dell'esperienza* che associamo al desiderio e non tanto al desiderio che abbiamo, allora la conclusione che facilmente si potrebbe trarre è che le esperienze che noi non vorremmo ripetere – perché dolorose, umilianti, foriere di sofferenze evitabili per altri – siano in fondo degli errori cognitivi, che avremmo potuto evitare con una maggiore informazione o con una maggiore cautela, e che abbiamo tutte le ragioni di evitare nel futuro sulla base di una spiacevole esperienza passata. Il fondo dell'argomentazione di Scanlon che assume che ci sia una ragione alla base dei nostri giudizi deliberativi è quindi anti-intuizionistico. Ovviamente, l'esperienza che io faccio nella degustazione del gelato è un'esperienza soggettiva – anche se forse non si può dire che sia totalmente soggettiva, nella misura in cui anche il nostro gusto è soggetto ad evoluzione ed educazione –, ma non nel senso che l'esperienza è compiuta quando si riempie formalmente quel desiderio, poiché quel desiderio senza la ricerca di mezzi adeguati per produrre un corso adeguato di azione, che segnalano l'esistenza di ragioni per avere proprio quell'esperienza, rimarrebbe totalmente vuoto. Analogamente, le nostre ragioni per agire giustamente e non ingiustamente non dipendono da ragioni soggettive basate su desideri. Quando io esamino i giudizi deliberativi che mi impongono dall'astenermi dalla manipolazione di altre persone o da comportamenti basati sull'ipocrisia, ciò a cui mi riferisco non sono desideri personali, bensì ragioni che rendono intrinsecamente ingiusti questi comportamenti. Noi riteniamo che un agente che non prenda in considerazione questi comportamenti come casi di comportamenti ingiusti sarebbe in errore, precisamente perché mancherebbe di riconoscere le ragioni che rendono tali comportamenti lontani dalla moralità. Ma questo equivale ad ammettere che quell'agente per agire giustamente dovrebbe avere proprio quelle ragioni a guidarlo nei suoi giudizi deliberativi. Il contrattualismo morale è quindi una posizione anti-internalista, se con internalismo intendiamo la meta-etica di Williams secondo la quale tutte le ragioni che un agente ha per compiere una determinata azione sono basate su motivazioni soggettive.⁴³ La conclusione anti-internalista sembra essere ovvia, quindi, nel senso che la priorità delle ragioni sui desideri e la priorità del giudizio deliberativo non sembrano lasciare altra opzione.

L'internalismo, d'altra parte, non è affatto detto che giunga a conclusioni normativamente differenti rispetto a qualsiasi forma di contrattualismo e in particolare alla forma che gli fa assumere Scanlon. In effetti, Williams introduce la nozione di 'disposizioni valutative', che sembrerebbe essere il possesso non tanto di tendenze ad approvare certi atti e a di-

⁴³ B. Williams, *Making Sense of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 35–45.

sapprovarne altri, quanto di tendenze a ritenere che determinati atti di approvazione e disapprovazione siano pertinenti alla corretta valutazione di determinate azioni.⁴⁴ Queste disposizioni valutative sarebbero strumenti esplicativi che, ad esempio, permetterebbero di dar conto della relativa uniformità di giudizio su certi atti. Ora, rispetto a questa nozione di Williams si potrebbe chiedere quanto sia compatibile con l'internalismo, ma anche se non lo fosse completamente, rimarrebbe, secondo me, una forza persuasiva della proposta internalista. Tale forza si può riassumere dicendo che una dimensione soggettiva della motivazione deve essere richiesta affinché semplicemente esista una ragion pratica che consenta di agire. In altre parole, noi dobbiamo avere un interesse determinato a compiere proprio quell'azione o a biasimarne quell'altra. Questo interesse determinato può senz'altro riposare su considerazioni di ordine generale o, addirittura, universale, ma siamo noi che agiamo a doverle avere, e non qualcun altro. Il contrattualismo morale non lo nega affatto, ma rileva come anche in questa versione l'internalismo richiede che tali ragioni di ordine generale devono essere fondate su desideri dell'agente. Quindi, per l'internalismo i desideri rimangono prioritari rispetto alle ragioni che noi avanziamo nell'azione.

Questa linea di pensiero è affine al sentimentalismo di Hume e non stupisce che Hume ritenesse che, in campo politico, il contrattualismo fosse una teoria assurda e palesamente falsa sulla base delle evidenze empiriche (che includono anche il fatto che noi non abbiamo nessuna ragione di sottoscrivere un contratto che o non è mai avvenuto o non è stato sottoscritto da noi). La dimensione soggettiva dell'agire generico è spesso costitutiva della motivazione ed in questo l'internalismo coglie, a mio modo di vedere, effettivamente nel segno. Là dove, invece, a me pare carente è rispetto al fatto che nessuno di noi ritiene che sia problematico il fatto di cambiare opinione rispetto a una precedente valutazione, se incontriamo nella riflessione critica delle opzioni e differenti ragioni che ci inducono a modificare o anche a cambiare radicalmente il nostro precedente giudizio. Le credenze che ci soccorrono nell'azione sono spesso basate su desideri, ma hanno anche la caratteristica di poter essere cambiate, appunto, in base a considerazioni che soggettive non sono. Le credenze, in altre parole, sono sensibili per loro stessa natura a giudizi deliberativi che non si presentano come soggettivi. Altrimenti, rimarrebbero inspiegabili i successi dei vari movimenti di riforma morale che, ad esempio, abbiamo conosciuto negli ultimi due secoli. Le credenze di molta parte della popolazione sulle donne, sugli afro-americi, sugli africani, sugli asiatici, sugli

⁴⁴ *WWOEO*, pp. 363–373.

animali sono cambiate profondamente in virtù di giudizi che si faticerebbe a qualificare come esclusivamente soggettivi, sia perché hanno coinvolto molte persone sia perché hanno individuato dei nuovi giudizi deliberativi che appaiono avere le caratteristiche che Scanlon attribuisce a questa categoria di giudizi. In questo senso, tali giudizi sono divenuti parte delle motivazioni razionali, perché hanno modificato credenze ed attitudini verso donne, esseri umani diversi dai bianchi maschi europei, animali. Si tratta, quindi, di ragioni che sono incorporate nei nostri (nuovi) giudizi ponderati. Il meccanismo è del tutto simile a quello della ragione conoscitiva che modifica le proprie credenze in ragione di nuovi fatti. Per questo motivo non c'è un problema specifico costituito dalla relazione tra azione, motivazione, ragione in ambito etico, che sarebbe per natura diverso da quello che possiamo incontrare in ambito epistemologico.

7. Sia l'internalista, sia il sentimentalista, sia, in generale, il non-cognitivista ritengono però che il legame tra desiderio ed azione sia qualcosa di speciale, nel senso preciso che il desiderio motiva all'azione direttamente, in una maniera tale che non è invece esibita dalla ragione. La difficoltà di questa proposta, altrimenti attraente come spiegazione, è che mette in campo un modello eccessivamente meccanico. Sembrerebbe quasi che, almeno in una vasta classe di casi, accada che noi siamo attratti da qualcosa che ha attirato la nostra attenzione e che, subito dopo, il nostro corpo compia l'azione imposta da quel desiderio. Questo però significa estendere la fenomenologia del desiderio e dell'azione molto al di là di quanto sarebbe correttamente permesso. Abbiamo visto che questa fenomenologia può, altrettanto bene e in maniera maggiormente persuasiva, essere interpretata come l'individuazione di un contenuto normativo per l'azione, e che solo in presenza di questo contenuto normativo consiglia l'azione che porta al soddisfacimento del desiderio. I desideri sono quindi non tanto dei *termini primitivi* per l'azione quanto delle *strutture epistemologicamente derivate* nella spiegazione di ciò che sarebbe consigliabile fare. È a questa struttura esplicativa che noi dobbiamo far ricorso se vogliamo dar conto della fenomenologia del desiderio e della motivazione. Se è corretta la posizione di Scanlon, allora se ne deve concludere che non esistono desideri senza motivazione, sebbene non tutti i desideri, fortunatamente, ci inducono a affermare motivazioni che sostengano la nostra volontà di agire per soddisfarli. Molte volte, anzi, queste motivazioni ci sembrano carenti o del tutto assenti. Questa carenza e apparente assenza è facilmente verificabile nel caso dei desideri anti-sociali, che tutti colti-

viamo, ad esempio, nei sogni ad occhi aperti.⁴⁵ Quando non cerchiamo di soddisfare questi desideri, spesso ciò accade in virtù delle loro caratteristiche apertamente anti-sociali, ossia, detto nei termini di Scanlon, perché riteniamo che le ragioni che potremmo eventualmente avanzare a loro favore non sarebbero ritenute dirimenti presso altri.

Si tratta di una posizione che è in contrasto con molte delle riflessioni fatte proprie non soltanto da influenti settori della filosofia contemporanea, ma, direi, da molto parte della nostra cultura, che enfatizza il ruolo immediatamente motivante dei desideri.⁴⁶ Io credo che questa posizione sia fondamentalmente corretta, ma vada soggetta a limitazione e sia passibile di essere sfidata sul terreno rappresentato da alcuni contro-esempi. Penso sia fondamentalmente corretta per quanto riguarda la riflessione morale critica. In questa circostanza, effettivamente, noi ci ritroviamo ad avanzare giudizi deliberativi che emergono dal confronto selettivo tra ragioni concorrenti. In questo caso, la ragione deliberativa non ha nulla di sostanzialmente diverso dalla ragione conoscitiva. Penso anche che questa struttura si ritrovi intatta non soltanto nella deliberazione etica matura, ma in ogni deliberazione pratica che assuma una portata critica ed è presente perfino, al modo di una caricatura, nella *retorica politica*, il che segnala, per lo meno, una sua perdurante necessità. Mi pare invece più difficile ritrovarla nella struttura motivazionale di individui non adulti o che non abbiano raggiunto uno stadio di maturazione riflessiva sufficientemente ampio e profondo o anche negli individui che tale stadio lo abbiano perduto. Questo ultimo caso non è, a rigore, pertinente come obiezione al ragionamento di Scanlon; deve però essere tenuto presente come possibilità del caso marginale, se vogliamo dar conto in maniera la più possibile completa della priorità del giudizio deliberativo, così come è inteso da Scanlon. Possiamo, io credo, ammettere che sia i bambini sia gli animali siano condotti ad agire da forme di intenzionalità basate sul desiderio. Le mie gatte miagolano appassionatamente quando sentono che sto manipolando la scatola dei loro croccantini preferiti; la bimba dei miei amici comincia a manifestare segni di nervosismo se non viene messa a letto. L'idea di Scanlon sulla priorità del giudizio deliberativo non sembra avere qui grande presa. Possiamo certamente ammettere che sia gli animali sia i bambini siano mossi all'azione da una certa conoscenza grezza e alquanto basilare dell'ambiente circostante, ma sicuramente non possiedono quell'ampio bagaglio di strumenti cognitivi articolati che consento-

⁴⁵ Per una impressionante casistica si veda V. Lusetti, *Il cannibalismo e la nascita della coscienza*, Roma, Armando, 2008.

⁴⁶ M. Magatti, *Libertà immaginaria*, cit., insiste su questo aspetto del desiderio come uno degli elementi estetizzanti e fondativi della contemporaneità.

no alle ragioni di modularsi in giudizi nel senso di Scanlon, dal momento che non possiedono le capacità per selezionare le ragioni a partire da ciò che dobbiamo riconoscere anche agli altri soggetti. Per queste condizioni negative, almeno dal punto di vista della personalità riflessiva adulta, è corretto attribuire ai loro desideri una forza motivazionale che altrove riserviamo alle ragioni e al giudizio deliberativo. Forse anche per una considerazione di questo genere vi può essere la tentazione di fare qualche passo in più e ritenere il desiderio un dato primitivo del comportamento, che mai scompare in nessuna circostanza e che è proprio quello a costituire un universale dell'azione. Sarebbe una battuta facile dire che noi rimaniamo sempre degli animali e pur sempre, nel nostro intimo, degli esseri le cui esperienze fondamentali sono avvenute nell'infanzia più precoce. Si tratterebbe, appunto di una battuta e nemmeno particolarmente ben riuscita, dal momento che tra le nostre capacità vi sono anche quelle di tener conto delle ragioni di esseri che non si possono esprimere e nemmeno sanno di averle, decidendo in maniera vicaria per loro. Né i bambini né gli animali, invece, possono decidere in maniera vicaria per noi. Non ritengo, quindi, che il caso sollevato dall'indubbia forza motivazionale del desiderio nei bambini e negli animali rappresenti una seria critica al cognitivismo morale di Scanlon.

Vi è forse però un'obiezione più seria, che può essere mossa sia al contrattualismo morale sia a varie forme di cognitivismo e di intellettualismo etico. Se noi siamo disposti ad ammettere che la forma corretta del giudizio deliberativo sia quella sostenuta da ragioni che sono emerse come maggiormente persuasive di altre in un processo selettivo, allora ci potrebbe essere difficile dar conto del comportamento irrazionale.⁴⁷ Il giudizio deliberativo è espressione di razionalità nell'azione poiché "comporta la connessione sistematica tra aspetti differenti del pensiero e del comportamento di una persona. Tuttavia, è sufficiente per la razionalità nel senso generale in cui la sto descrivendo – sufficiente per essere una creatura razionale – che tali connessioni siano sistematiche e non meramente accidentali o casuali. Non c'è bisogno che si manifestino in ogni circostanza: le creature razionali talvolta sono irrazionali".⁴⁸ In questo senso, il comportamento irrazionale non è semplicemente la scelta di strumenti inadeguati per raggiungere uno scopo, poiché l'inadeguatezza degli strumenti mi si può palesare in seguito, bensì piuttosto il riconoscimento della rilevanza di una ragione assieme all'incapacità di incorporarla in un adegua-

⁴⁷ Per una serie di saggi sullo stato dell'arte della questione si veda F. Parisi & L. Smith Vernon, *The Law And Economics Of Irrational Behavior*, Stanford University press, 2005.

⁴⁸ *WWOEO*, p. 25.

to giudizio deliberativo. Come si comprende, questa definizione di irrazionalità è affine a quella che si potrebbe dare del comportamento 'akratico'.⁴⁹ Mi accontento di segnalare questa prossimità senza approfondirla, ma tale prossimità mi pare essenziale alla posizione di Scanlon. Infatti, il contrattualismo morale sostiene che le ragioni per agire, una volta che siano espresse in un giudizio deliberativo, non sono propriamente delle ragioni soggettive. Sono ovviamente espresse da uno o più soggetti, ma non sono analiticamente riconducibili a ciò che questi soggetti sono. Sono piuttosto condizioni dell'agire morale per ogni soggetto che sia preoccupato di perseguire il giusto e di evitare l'ingiusto. In questo senso, chi agisce immoralmente e non ha cuore il giusto e l'ingiusto non agisce irrazionalmente, bensì mostra una carenza di motivazioni per noi assolutamente rilevanti all'azione morale ed è per queste ragioni che può essere descritta come una persona crudele, insensibilmente narcisistica, addirittura malvagia.

Qualificare un comportamento come irrazionale è, quindi, sensato solo per una specifica classe di azioni, quelle dove l'agente riconosce la rilevanza di determinate ragioni, ma non riesce a incorporarle nei propri giudizi deliberativi. Questo significa che chi non intende incorporare nei propri giudizi le ragioni per compiere una determinata azione non è per questo automaticamente irrazionale. Questa conclusione depura anche la condotta dell'agente immorale da motivazioni antecedenti, che hanno sempre il sapore di giustificazioni *ex post* e lo considera come un agente pienamente responsabile. L'internalismo invece appiattendolo le ragioni sui desideri assume anche che un difetto di razionalità, ammesso se ne possa anche soltanto parlare dalla sua prospettiva, non è un difetto di responsabilità. Queste considerazioni non risolvono la questione del comportamento akratico, ma i casi di debolezza della volontà non parlano a favore di una priorità dei desideri sulle ragioni in ogni circostanza, bensì riguardano casi circoscritti dove la preferenza si gioca all'interno di un conflitto tra *io futuri diversi*. Mi pare anche evidente che il contrattualismo morale potrebbe avere delle difficoltà ad affrontare casi di questo genere, perché nella sua prospettiva il soggetto agente forma i suoi giudizi adattando le credenze alle ragioni. Ciò pone il problema del conflitto tra ragioni diverse presenti nello stesso soggetto. Il comportamento akratico è però spiegabile come il perseguimento di uno stato che, perché maggiormente prossimo

⁴⁹ Il problema è stato, come è noto, al centro di alcune preoccupazioni dell'etica di Aristotele, espresse nel VII libro dell'*Etica Nicomachea*. Per alcune importanti categorizzazioni contemporanee si veda A. Mele, *Akrasia, Self-Control, and Second-Order Desires*, "Noûs", 1992, pp. 281–302 e J. Peijnenburg, *Akrasia, Dispositions and Degrees*, "Erkenntnis", 2000, pp. 285–308.

all'io presente, ha anche un alto grado di soddisfazione per l'agente. Avviene, cioè, anche in questo caso una selezione delle ragioni, come accade per il contrattualista in tutti i casi di giudizio deliberativo, ma tale selezione è esclusivamente interna all'agente. Quello che intendo dire è che se il contrattualismo ha difficoltà ad affrontare i casi di debolezza della volontà, che sono casi che possono comportare comportamenti anti-sociali ed in questo senso sono rilevanti per quell'approccio, questa difficoltà non deriva probabilmente dal generale approccio cognitivo, bensì da una difficoltà del soggetto a scontare la sua soddisfazione futura sulla soddisfazione immediatamente presente. L'agire incontinentemente non è quello che agisce contro il proprio miglior giudizio sulla base di un desiderio irrimediabilmente ribelle al quale il soggetto non riesce ad opporsi, ma quello che individua un giudizio normativo come la descrizione più adeguata di uno stato di soddisfazione prossimo all'io presente che l'agente attualmente è. Si potrebbe, tuttavia, sollevare la seguente difficoltà: se l'agire incontinentemente è basato su un contenuto normativo che si esprime in un giudizio deliberativo più che nella forza di un desiderio, allora come è possibile che l'agente incontinentemente giudichi che farebbe meglio ad agire in altra maniera? Credo occorra ammettere che la nostra tendenza ad adattare i nostri giudizi alle nostre credenze, comporti anche il fatto che l'agente akratico non ha del tutto chiari i motivi che sconsiglierebbero la sua azione. Questo potrebbe anche significare che il caso dell'azione incontinentemente non è tanto quello in cui le ragioni migliori per agire sono state soverchiate dal desiderio, bensì quello in cui l'agente ha un difetto di funzionamento episodico nel suo adattare il giudizio deliberativo alle ragioni. Altrimenti, occorrerebbe ammettere che il desiderio fa parte di una sfera totalmente estranea alla razionalità.

L'agente, che è capace di concentrarsi sul corretto insieme di ragioni e di trasformarle in motivazioni adeguate all'azione, dimostra una capacità causale della propria volontà nonostante le tentazioni cui può essere sottoposto. Ammettere questo e assumere questa sensata fenomenologia del soggetto che contrasta dei desideri dannosi, significa forse andare al di là di quanto il cognitivismo di Scanlon può consentire. Infatti, l'autodeterminazione dell'agente non sarebbe solo il prodotto di un atto cognitivo che conduce all'azione, ma anche il prodotto di una volontà di volere ciò che è bene per il soggetto e, nel caso dei desideri anti-sociali, di ciò che è giusto nel senso di Scanlon. In altre parole, considerazioni esclusivamente cognitive sembrano tanto importanti quanto inevitabilmente monche, se non fanno entrare in gioco anche dimensioni che riguardano la psicologia morale dell'agente. Noto che questo potrebbe significare che ragion pratica e ragione teoretica devono in qualche punto divaricarsi,

poiché sembrerebbe che queste considerazioni non possano applicarsi invece alle operazioni di conoscenza non indirizzate all'azione. Scanlon, invece, sottolinea ripetutamente che questa analogia è sempre funzionante, dal momento che non ci sarebbe soluzione di continuità tra revisione razionale delle credenze e formazione selettiva delle motivazioni razionali. Questo sarebbe dimostrato anche *a contrario* dal fatto che fenomeni di irrazionalità possono e sono presenti in entrambi gli ambiti. Io posso avere credenze fondate sulle attitudini di una persona nei miei confronti e tuttavia essere tentato di credere altrimenti. L'esempio di Scanlon è quello della frequentazione di una persona che dimostra calore e amicizia nei miei confronti, mentre io ho fondate evidenze per credere che in realtà sia esclusivamente una personalità manipolatrice.⁵⁰ Nonostante le mie evidenze, Scanlon pensa che io posso ricavare da tale frequentazione quella sensazione di amichevole calore dalla sua presenza, che mi deriverebbe anche dal un'amicizia senza secondi fini.

L'esempio non è particolarmente ben scelto. In primo luogo perché una frequentazione di questo genere potrebbe significare che anch'io sono una personalità manipolatrice che trae godimento dal fatto di essere implicata in questa sorta di gioco competitivo; in secondo luogo, perché l'esempio non è tanto una specificazione di una situazione irrazionale e akratica, quanto rientra nella fattispecie della tentazione, nel senso che io sarei soggetto a credere qualcosa pur sapendo che quello che vorrei credere non è vero. Si verificherebbe una situazione di incontinenza se io facessi qualcosa in presenza di ragioni motivanti per non farlo. Certamente, la situazione descritta da Scanlon può volgere in direzione dell'incontinenza, ma per ragioni extraconoscitive. Proviamo a pensare a questa situazione in termini di formazione di credenze e non di azione. Riuscirei a formarmi la credenza che la persona è affidabile e calorosa, pensando nel medesimo tempo che invece non lo è? Mi pare che sul piano delle mere credenze conoscitive si incorrerebbe semplicemente in una contraddizione. Questa contraddizione può imporsi nel dominio della pratica soltanto apparentemente e deve essere spiegata come un conflitto tra attitudini consce e attitudini inconsce. Almeno, io non vedo altra maniera possibile di svolgerla, senza incontrare difficoltà inestricabili.

8. Credo che in definitiva occorra ammettere la bontà della posizione del senso comune. I desideri sono *incipiti*. Alcuni non sono soggetti al nostro controllo diretto, ma sono una sorta di materiale pre-riflessivo. Siamo responsabili degli stati che da questi desideri possono derivare? La risposta

⁵⁰ *WWOEO*, p. 35.

nei termini del contrattualismo morale penso debba essere positiva. Infatti, quando i desideri vengono incorporati in ragioni per l'azione, io non posso fare a meno di formulare il corrispondente giudizio deliberativo. Ma il giudizio deliberativo ha una dimensione morale se tiene conto delle ragioni degli altri (e immorale se fallisce in questo confronto o, programmaticamente, non lo tiene in considerazione). Questo significa che proprio perché possono acquisire un contenuto cognitivo sono soggetti alla normale valutazione morale sul giusto e l'ingiusto.

Naturalmente, stiamo parlando dei casi che rientrano nella fisiologia dell'azione e non nella patologia, per i quali i criteri di giudizio morale e di imputazione di responsabilità legale non si applicano o si applicano con restrizioni specifiche. Fa parte di questa fisiologia del desiderio che il desiderio possa presentarsi in maniera forte e persistente e, talvolta, soverchiare le migliori considerazioni dell'agente, ma in questi casi rientreremmo nel caso del comportamento akratico. Del resto, anche il comportamento incontinente è ritenuto imputabile. Si pensi al caso di un acquirente compulsivo. Se si tratta di Victoria Beckham ci riesce difficile pensare che il suo comportamento compulsivo abbia effetti interpersonali negativi – se non, forse, sull'educazione dei propri figli –, perché il suo agire non sembra avere una dimensione immediatamente negativa sugli altri, sebbene possa averlo mediamente. Diversamente, dovremmo giudicare nel caso di un consumatore medio che ha un livello di spesa superiore al suo reddito disponibile. Noi non pensiamo che in questo caso il suo comportamento sia sotto il controllo della sua volontà e quindi dovremmo concludere che non è biasimevole. Eppure non stentiamo affatto a formulare un giudizio di censura morale. Io credo che questo accada per due motivi: 1) il suo comportamento può avere degli effetti negativi immediati sulla cerchia di persone che rientrano in qualche modo nella sfera delle sue responsabilità morali; 2) sebbene i suoi atti non siano strettamente imputabili, perché incontinenti, tuttavia pensiamo anche che esistano strategie di allontanamento dal comportamento compulsivo che sono disponibili per il soggetto, il quale se non le segue o se, almeno, non tenta di seguirle, commette un atto moralmente censurabile. Non lo commette invece chi si trovi a divenire incontinente *malgré lui*, come accade a Gene Ackmann nel film *French Connection*.⁵¹

Anche il comportamento akratico a certe condizioni può essere censurabile, quindi, non soltanto perché l'atto incontinente è sottoponibile a censura morale, quanto per il fatto che alcuni contenuti cognitivi non

⁵¹ R. Moore, *The French Connection*, Lyons Press, 2003.

vengono opportunamente utilizzati, pur essendo disponibili all'agente.⁵² Penso che con queste integrazioni l'idea di Scanlon che il desiderio rimandi a un contenuto cognitivo debba essere considerata persuasiva, a patto di intendere tale contenuto anche negativamente. Questo resoconto ha il pregio di essere in accordo con la sostanza del contrattualismo morale, poiché considera gli atti immorali nella loro relazione potenziale con altre persone ed è inoltre in accordo con l'idea di Scanlon che il biasimo e l'approvazione morale sono giudizi riservati a creature razionali. Chi agisce irrazionalmente non è affatto detto sia una creatura irrazionale, ma può trovarsi in quello stato temporaneamente, al medesimo modo in cui noi non sempre siamo coscienti e vigili, ad esempio quando siamo distratti o dormiamo. Nel caso di comportamenti irrazionali noi ci troviamo in una situazione alienata dalle circostanze che ci rendono degli agenti morali, e infatti faticiamo ad identificarci con questa situazione.

Sarebbe naturale concludere da quanto si è detto che quando noi avanziamo una critica o rivolgiamo un'approvazione nei confronti di un agente, lo facciamo sulla base di un presupposto che pare alquanto ragionevole, ossia che quell'agente sia dotato di una sorta di competenza morale, cioè, della capacità di distinguere il giusto e l'ingiusto attraverso un processo selettivo che coinvolge gli altri agenti. D'altra parte, se non ci fosse questa competenza perché mai noi ci sentiremmo autorizzati ad emettere un giudizio di merito sull'azione? L'idea di competenza morale ha avuto recentemente una certa fortuna, assieme al ritorno di interesse per la psicologia morale.⁵³ Tuttavia, Scanlon ritiene che sia da rigettare l'esistenza di una speciale competenza etica, la mancanza della quale renderebbe i soggetti non imputabili. Francamente, io trovo il ragionamento che Scanlon svolge persuasivo sia nel contesto del contrattualismo morale sia in un contesto più generale. Infatti, l'azione morale è sostanzialmente la capacità di giudicare che i propri atti non arrecheranno danni agli altri assieme all'impegno che non si considereranno le ragioni che gli altri avanzano come irrilevanti per la mia azione. Ora, un agente che mancasse della capacità di comprendere che le sue azioni possono causare danni a se stesso o agli altri in quale senso potrebbe essere qualificato come morale?

⁵² Non è questa la posizione di D. Davidson, *How is Weakness of the Will Possible?*, in Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 21–42, che però espande eccessivamente i comportamenti akratici, che vanno ad includere anche desideri insoddisfatti.

⁵³ J. M. Fischer, *Recent Works on Moral Responsibility*, "Ethics", 110, 1999, pp. 93–139; J. Greene & J. Haidt, *How (and where) does moral judgment work?*, "Trends in Cognitive Sciences" 2002, Pages 517–523.

In nessun senso, io credo. Tuttavia, la domanda da porre non è soltanto questa, quanto piuttosto è necessario anche una diversa interrogazione: per quale motivo questo agente non sarebbe morale? Non sarebbe morale perché non sarebbe anche razionale. “Se una creatura non è in grado di giudicare se una qualsiasi cosa abbia importanza, non può giudicare che un danno a noi stessi non ha importanza, e le sue azioni non possono riflettere tali giudizi. Per contrasto, una creatura razionale che non è capace di vedere la forza delle ragioni morali – che non è affatto capace, ad esempio, di vedere una qualche ragione per assumere l’importanza di requisiti morali o la giustificabilità delle sue azioni presso gli altri – può nondimeno comprendere che una data azione recherà danno ad altri e può giudicare che questo non costituisce una ragione per non agire in quel modo”.⁵⁴ In questo senso, noi possiamo esercitare il nostro giudizio nei confronti di un’azione anche se è compiuta da chi non esibisce competenza morale, purché, vorrei aggiungere, tale assenza sia fisiologica e non patologica.

Il biasimo morale è esercitato a vari scopi, ad esempio: 1) per censurare un’azione o un’intenzione; 2) per esercitare la deterrenza attraverso la minaccia di una sanzione futura;⁵⁵ 3) per esercitare una pressione sull’agente affinché modifichi i suoi comportamenti modificando i giudizi corrispondenti. Tutto questo comporta un problema rispetto all’idea di Scanlon che noi possiamo esercitare il biasimo anche in assenza di competenza morale. Possiamo infatti immaginare che un agente semplicemente non ritenga che il danno che la sua azione arreca agli altri sia un motivo costituente i suoi giudizi sulla praticabilità dell’azione oppure ci possono essere casi di cecità temporanea – che tutti noi abbiamo sperimentato – alle ragioni degli altri. “L’idea che la critica morale offra ragioni alla luce delle quali si richiede a un agente di riformulare i suoi giudizi non porta a concludere che essere incapaci di apprezzare la forza di una ragione morale rende un agente immune dalla critica morale per il fatto che non è stato capace di dare a quella ragione il peso appropriato nel decidere che cosa fare”.⁵⁶ Il problema è di comprendere esattamente che cosa si richiede a un agente. Noi non possiamo richiedere a un agente di fornire ragioni per difendere le sue dotazioni naturali, come il colore dei capelli e la distribuzione del suo peso corporeo, semplicemente perché non esistono ragioni che possono essere esibite contro queste dotazioni naturali. Al contrario,

⁵⁴ *WWOEO*, p. 288.

⁵⁵ P. Marrone, *La mente che minaccia: razionalità, patrimonio emotivo, integrità deliberativa*, in “Etica&Politica/Ethics&Politics”, 2005, 1, http://www2.units.it/etica/2005_1/MARRONE.htm

⁵⁶ *WWOEO*, p. 289.

possiamo richiedere a un agente di giustificare una sua azione, perché su quell'azione l'agente è in grado – posto sia una creatura razionale – di formare un giudizio sulla sua attitudine a compiere quell'azione. “Se non è in grado di vedere la forza di una qualche ragione che costituisce un motivo contro questa attitudine, questo non altera il fatto che l'attitudine e il giudizio che ne deriva sono propriamente attribuibili a lui. Ogni errore che deriva da queste attitudini sono perciò attribuibili a lui ed è perciò appropriatamente criticato per averle”.⁵⁷

Ora, se noi interpretiamo i desideri come attitudini suscettibili di essere trasformate in giudizi sostenuti da ragioni corrispondenti raggruppiamo in un unico insieme una quantità molto vasta di attitudini all'azione, ma non possiamo escludere il caso in cui l'agente non eserciti un controllo forte sui suoi desideri, proprio nel senso che questi potrebbero oscurargli la comprensione delle ragioni che altri avanzano come critica alla sua azione nella forma di un biasimo o di una sanzione. Del resto, Scanlon stesso afferma che “questa parte della moralità non è, fondamentalmente, un meccanismo di controllo e di protezione, ma, piuttosto, ciò che chiamo un sistema di co-deliberazione, e il ragionamento morale è un tentativo di elaborare principi che ciascuno di noi potrebbe essere chiamato ad adoperare come base per la deliberazione e ad accettare come base della critica”.⁵⁸ Questa idea però pare precisamente presupporre un qualche grado di competenza morale condivisa e non invece escluderla come non pertinente o non esistente o accessoria. Nella pratica questo potrebbe essere sostanzialmente irrilevante? La risposta è positiva se noi pensiamo che il caso dello psicopatico assolutamente immune alle ragioni dell'altro sia più un personaggio della finzione degli esperimenti filosofici. Ma vi è un altro caso, che a me pare, viceversa, notevole, ossia quello del fanatismo morale.⁵⁹ Anche il fanatismo morale può rendere ciechi alle ragioni degli altri ed escludere proprio il fenomeno della moralità come impresa co-deliberativa. È difficile dire che il fondamentalista religioso sia un personaggio amorale. Questo personaggio che non appartiene notoriamente solo alla letteratura di un qualche tipo è, invece, mosso nella sua azione da principi morali che precisamente *non* contemplano le ragioni di agenti con diverse motivazioni, ma unicamente la loro eventuale adesione alle sue motivazioni o, in alternativa, la loro distruzione. Vorrei fare, però, un passo più in là di questo esempio e ricordare che anche dittatori che si so-

⁵⁷ *WWOEO*, p. 289.

⁵⁸ *WWOEO*, p. 268.

⁵⁹ M. Juergensmeyer, *Terroristi in nome di Dio. La violenza religiosa nel mondo*, Bari–Roma, Laterza, 2003.

no macchiati di crimini orrendi e di genocidi non erano affatto immuni da motivazioni legate a principi di genere sovraindividuale.

9. Cosa se ne può concludere per il nostro discorso? Che occorre diffidare dalle persone che sono mosse indefettibilmente da principi che a loro appaiono morali e non sono invece mosse anche da interessi che possiamo qualificare come utilitaristici, proprio nel senso della grande tradizione utilitaria. Occorre diffidarne perché saranno persone poco inclini al compromesso. Noi abbiamo spesso una visione sbagliata del compromesso, poiché lo riteniamo un'abdicazione e una deroga ai principi morali. Sarebbe sbagliato adottare questa versione perché, se ovviamente queste caratteristiche possono non mancare, tuttavia, il compromesso è il tipico strumento di composizione degli interessi che tiene conto delle diverse valutazioni in gioco. Dal punto di vista del contrattualismo morale si tratta di pratiche non immediatamente morali, forse, ma che hanno una profonda valenza morale perché ritengono che proprio la co-deliberazione sia un modo di evitare danni e di distribuire benefici. Al contrario di quanto pensa Scanlon, ai margini del contrattualismo morale non possono mancare considerazioni utilitaristiche che contribuiscono a rendere la persuasiva figura del contratto morale, che Scanlon delinea, molto più definita di quanto sarebbe se questi margini non ci fossero.

La considerazione negativa che Scanlon ritiene di poter riservare all'utilitarismo deriva, io credo, dalla mancata considerazione di questo aspetto. "Un problema del resoconto utilitarista è che l'idea della più grande felicità, a dispetto del suo generale significato morale, non sembra essere legata in maniera sufficientemente stretta alla nostra idea di giusto e sbagliato. Molti atti sono sbagliati anche se hanno poco o nessun effetto sulla felicità delle persone, e il fatto che un'azione potrebbe promuovere la felicità aggregata non garantisce sia giusta".⁶⁰ La riserva di Scanlon è legata alla persistenza del fantasma dell'edonismo consequenzialista. "Il punto è che la sua plausibilità [*scil.*: del consequenzialismo] dipenderà dalla plausibilità di qualche concezione sostantiva del valore che, come l'edonismo, ha una forma teleologica".⁶¹

Piacere e dolore costituiscono gli elementi esplicativi che rendono le varie forme di consequenzialismo utilitaristico particolarmente attraenti, ma Scanlon ha ragione a sostenere che il piacere e il dolore non esauriscono l'intero repertorio dei valori e dei disvalori. È anche, e forse solo, per un artificio retorico e perché di solito nelle discussioni gli esempi di valori

⁶⁰ *WWOEO*, p. 151.

⁶¹ *WWOEO*, p. 101.

teleologici vengono fatti isolatamente che il consequenzialismo ha una così grande forza di attrazione. In realtà, “il giudizio che l’esempio di uno di questi piaceri sia ‘buono’ – che lo stato di cose che lo comprende debba ‘essere promosso’ – dipende allora da un precedente giudizio sull’appropriatezza del comportamento e delle attitudini verso gli altri che tale giudizio implica. Comprendere il valore di questi piaceri, allora, è una questione di comprensione di questo più ampio schema valutativo”.⁶² Scanlon crede di poterne concludere che i valori del giusto e dell’ingiusto non hanno una struttura teleologica semplice. Infatti, “sebbene riconoscere questi valori implica vedere che esistono ragioni per promuovere diversi stati del mondo, non tutte le ragioni che li implicano hanno questa forma”.⁶³ Varrebbe, tuttavia, la pena di riflettere su cosa significhi *struttura teleologica semplice*. Penso che Scanlon abbia in mente la promozione immediata del piacere delle persone sia in forma attiva sia in forma negativa. In questo senso, il giusto e l’ingiusto effettivamente non hanno una struttura teleologica semplice. Se, poniamo, io ho intenzione di intraprendere la carriera accademica, una considerazione realistica della situazione mi suggerisce che il piacere che io trarrò da questa carriera sarà molto differito rispetto alla mia intenzione iniziale di intraprenderla. Se sono candidato a un selettivo concorso pubblico, l’idea che il concorso si avvalga di procedure giuste può far parte delle mie motivazioni iniziali a parteciparvi. Ma tutto questo non significa ancora che il giusto e l’ingiusto non incorporino una struttura teleologica e, anzi, non derivino essi stessi e non siano fondati in una struttura di questo genere. Si ricordi, ad esempio, l’affermazione, ricorrente più di una volta nell’opera di Scanlon, che il processo di selezione delle ragioni che sostengono i nostri giudizi è un’impresa, almeno potenzialmente, collettiva e che il giusto e l’ingiusto non sarebbero tali se non riconoscessero che gli altri possono avanzare ragioni in conflitto con le mie. Mi chiedo che cos’altro siano queste considerazioni se non indizi di una struttura teleologica soggiacente che intende promuovere la *dignità* dell’agente. Ancora: si potrebbe pensare che quella che Scanlon crede essere una struttura teleologica semplice, quale la promozione edonistica del benessere, sia essa stessa fondata su questa dignità, almeno per gli esseri razionali. Si potrebbe dire che in realtà si tratta di una struttura più fondamentale, poiché non soltanto gli esseri razionali possono provare piacere e soffrire, ma rimane anche vero che solo per loro rimane la possibilità di erogare la lode e il biasimo, cosa che noi non facciamo nei confronti degli animali e di altri esseri non ancora razionali come i neonati.

⁶² *WWOEO*, p. 103.

⁶³ *WWOEO*, p. 103.

La forma di realismo che il contrattualismo morale di Scanlon implica dovrebbe, in effetti, anche spiegare i suoi sospetti verso le strutture teleologiche. Questo risulta, a mio avviso, in particolare dall'analisi che Scanlon svolge dei valori. "Noi giudichiamo le cose come buone o come degne di valore in ragione di altre proprietà che possiedono. Spesso si tratta di proprietà fisiche o psicologiche, come, ad esempio, quando giudichiamo che qualcosa è buono perché è piacevole, o giudichiamo che una scoperta ha valore perché fornisce una nuova comprensione di come si sviluppano le cellule cancerose. Tuttavia, essere buono o essere degno di valore non può essere identificato con una qualsiasi proprietà 'naturale', o, più in generale, con una qualsiasi proprietà non normativa".⁶⁴ Fin qui Scanlon è del tutto all'interno di quella veneranda tradizione che rifiuta di identificare predicati morali con predicati naturali in base alla struttura del celebre *open-question argument*,⁶⁵ ma Scanlon non si ferma certo qui nella sua analisi del valore. Questa analisi comprende due elementi distinti: "Uno è l'idea [...] che il valore non è una nozione puramente teleologica. L'altra è l'affermazione che aver valore non è una proprietà che ci fornisce delle ragioni. Piuttosto, dire che qualcosa ha valore significa affermare che ha altre proprietà che ci forniscono ragioni per agire in certi modi riguardo ad essa".⁶⁶ Il primo elemento rappresenta la linea di attacco di Scanlon al consequenzialismo. È una concezione ampiamente diffusa che siano gli stati del mondo ad avere un valore intrinseco. Sembra che debba essere così perché altrimenti si faticherebbe a comprendere perché noi tendiamo a promuoverne alcuni e ad evitarne altri. In questo senso, le ragioni per agire sono ragioni strumentali per promuovere o per evitare certi stati del mondo (che possono, beninteso, essere anche semplici stati mentali del soggetto, senza trasformarsi visibilmente in modificazioni del mondo per altri soggetti). Si agisce, quindi, in vista di qualcosa che realizza un valore come proprietà di un determinato stato del mondo. Se noi accettiamo questo ragionamento, è probabile che molto facilmente saremo condotti a una concezione consequenzialista del ragionamento morale. I valori sono quindi dipendenti dagli stati del mondo che si intendono promuovere più che dalle persone. Se questo è vero, è difficile allora comprendere come il contrattualismo morale sia una versione dell'azione accettabile con la sua enfasi sulla deliberazione come impresa cooperativa e sulla selezione delle ragioni incorporate nei giudizi deliberativi.

La confutazione del consequenzialismo può essere naturalmente solo dialettica e non dimostrativa e quindi può avvenire solo esibendo esempi

⁶⁴ *WWOEO*, p. 96.

⁶⁵ G. E., *Principia Ethica*, (1903), trad. it. Milano, Bompiani, 1964, par. 13.

⁶⁶ *WWOEO*, p. 96.

che potrebbero smentire l'idea che il valore si realizzi esclusivamente nella promozione di determinati stati del mondo. Non sorprende che l'esempio favorito da Scanlon sia il valore dell'amicizia, poiché sembrerebbe che l'amicizia sia la tipica relazione cooperativa e co-deliberativa. Perché valutiamo positivamente l'amicizia? Le ragioni sono molte ed alcune sono eminentemente non teleologiche. Certamente noi pensiamo che un mondo dove esistano almeno due amici sia migliore di un mondo dove non esista amicizia alcuna, ma è proprio questo che innanzitutto pensiamo dell'amicizia? Sembrerebbe strano ammetterlo, perché non ci sembra che sia questo il valore centrale dell'amicizia. L'agente che valuta positivamente l'amicizia – da un certo punto di vista, si potrebbe pensare che se ci sono agenti che non la valutano positivamente questi mancano di qualcosa di importante, se non di essenziale per essere considerati agenti morali a pieno titolo –, se è coerente con questa credenza, assumerà comportamenti che lo qualificano come un buon amico. Questi comportamenti includono pratiche come la lealtà, la preoccupazione per il benessere dell'altro, la condivisione di interessi e preoccupazioni. Si è amici per incrementare queste pratiche e non tanto perché queste pratiche producono stati del mondo che ci appaiono degni. È, piuttosto, una sorta di truismo, privo di valore esplicativo affermarlo. Non solo: impegnarsi in queste pratiche non è la medesima cosa che impegnarsi in un progetto teleologico specifico relativo alla produzione dell'amicizia. Non si è leali verso un amico né ci si prende cura di un amico perché queste sono pratiche necessarie a riprodurre l'amicizia, bensì si è leali e ci si prende cura perché in queste altre pratiche sono impliciti altri fini specifici che concorrono all'amicizia. Il valore dell'amicizia, suggerisce Scanlon, è un valore complesso e appare poco probabile che una singola matrice riesca a darne conto. È per questo che noi riusciamo anche a distinguere tra le pratiche di questo genere quelle che, relativamente a situazioni particolari, vengono in primo piano e quelle che sono soverchiate da altri valori. Sappiamo, infatti, che esistono anche concezioni perverse dell'amicizia e della lealtà, ad esempio la lealtà verso un gruppo di potere o la lealtà nei confronti di gruppi criminali. Quindi nell'amicizia occorre almeno distinguere tre stadi di analisi: 1) il valore dell'amicizia; 2) ciò che rende l'amicizia valutabile positivamente; 3) ciò che è implicato in una valutazione positiva dell'amicizia. Se non siamo capaci, almeno a qualche stadio della nostra riflessione, di mettere in campo un'analisi multivariata dell'amicizia, rimaniamo ad uno stadio dogmatico. È questo stadio dogmatico che permette che la concezione dell'amicizia si corrompa in comportamenti come quelli che ricordavo. Io credo che questa tripartizione dell'analisi suggerita da Scanlon possa essere proiettata anche in altri valori, ad esempio la

vita umana, la vita biologica, la salvaguardia dell'ambiente. Alcuni potrebbero dire che non sempre è così, poiché parrebbero esistere dei valori *prima facie* che semplicemente si impongono e non hanno affatto bisogno di una ulteriore sofisticazione analitica. Di questo genere potrebbero essere i diritti umani così come vengono affermati nelle varie carte dei diritti. La conseguenza sarebbe che la presa che noi abbiamo su valori di questo genere è immediata e intuitiva. Non credo che impostare la questione in questi termini sia del tutto corretto, perché i valori che vengono affermati nelle varie carte dei diritti, sono già il prodotto di una selezione analitica di questo genere. Si tratta, si potrebbe dire, di valori già sottoposti a un'intensa riflessione critica, codificata in una carta internazionale e che perciò sono, in un certo senso, al di là dell'azione individuale.

Nella filosofia dell'azione, invece, un processo riflessivo del genere di quello descritto da Scanlon non pare essere accantonabile, proprio perché la moralità dell'azione è ciò che emerge dall'interazione con le ragioni che altri avanzano. Per esemplificare: quando io ho un comportamento di lealtà nei confronti di un altro, la lealtà è ritenuta una proprietà sostantiva dell'azione che costituisce una ragione da incorporare nel mio giudizio deliberativo e tale da essere accolta anche nei giudizi deliberativi di altri. Per questa medesima ragione, la moralità è qualcosa che si produce continuamente nell'azione. È, per dirla, con un'espressione che credo incontrerebbe l'approvazione di Scanlon, la manifestazione della superiorità nell'azione del *normativo* sul *valutativo*. Si tratta, in altre parole, di questo: quando noi cerchiamo delle ragioni per i nostri desideri e per i nostri giudizi, ciò che facciamo è di caratterizzarli nei termini di ciò che li rende buoni o giusti. Si tratta di un'istanza anti-formalistica ("La strategia della spiegazione formale è di fare appello a considerazioni che sono per quanto possibili indipendenti dall'appello a un qualsiasi fine particolare"⁶⁷), poiché il normativo nasce dalla collaborazione dialogica degli agenti. Tradizionalmente, si ritiene che l'alternativa a questa strategia esplicativa formale sia il consequenzialismo di un qualche genere. In realtà, oramai sappiamo che questa non è né l'unica strategia possibile né quella maggiormente persuasiva. "La strategia alternativa è di spiegare la capacità dei giudizi morali di possedere delle ragioni caratterizzando, più pienamente in termini sostantivi, la forma particolare del valore al quale noi rispondiamo agendo giustamente o che noi violiamo, agendo ingiustamente. Lo scopo è di rendere maggiormente chiaro che cosa questa particolare forma di valore sia e di rendere il suo appello più manifesto".⁶⁸ Che questa strategia alternativa di chiarificazione sia anche una priorità del

⁶⁷ *WWOEO*, p. 150.

⁶⁸ *WWOEO*, p. 150.

normativo sul valutativo non è però del tutto chiaro e certamente non è implicato analiticamente nella nozione stessa di strategia alternativa. Così come non è del tutto chiaro che tale strategia si accompagni necessariamente a una priorità delle ragioni incorporate nei giudizi deliberativi sui desideri che devono essere valutati da questi stessi giudizi per costituirsi in ragioni per agire.

La mia impressione è che porre la questione nei termini di una priorità epistemologica delle ragioni sui desideri, priorità che suscita, come dicevo, la simpatia di chiunque sia incline a forme di intellettualismo etico – come io stesso sono – mette del tutto in secondo piano quanto si dovrebbe pensare come un intreccio che superi l'idea di priorità del normativo sul valutativo. Noi *siamo* questo intreccio, quando agiamo in base a considerazioni riflessive che emergono dal confronto con le ragioni e i desideri degli altri. La proprietà di essere una ragione per un'azione è una proprietà generale non naturale che identifica e giustifica una classe di azioni, ma deve anche essere la spiegazione per quel particolare valore che mettiamo in campo nel nostro agire, in grado di specificare il modo particolare nel quale noi valutiamo l'azione. Quanto tutto questo possa essere conciliato con l'idea di Scanlon che i valori non abbiano una struttura teleologica o non possiedano una struttura teleologica semplice non è facile dire. Da un lato, fornire ragioni per l'azione significa esibire modalità specifiche di valutazione dell'azione; dall'altro, è difficile negare che almeno alcune azioni derivino il loro valore dal fatto che noi riteniamo che contribuiscano a produrre stati del mondo che sono intrinsecamente buoni, giusti, degni di approvazione e lode. Penso ad esempio alla lista di diritti compilata a più riprese da Nussbaum e alla sua nozione di fioritura.⁶⁹ Noi vogliamo che questi diritti siano effettivi perché ci sono delle proprietà negli stati del mondo che ne deriveranno, i quali crediamo debbano essere valutate positivamente e, per quanto sta in nostro potere, debbano essere realizzate. Ci sono alcune osservazioni di Scanlon che io credo possano indirizzare in questa direzione, moderando il suo stesso anti-teleologismo. Si è visto che per Scanlon il valore non è una proprietà naturale. “Ma anche se l'aver valore non può essere identificato con il possedere un qualche insieme di proprietà naturali, rimane vero che per una cosa il possedere queste proprietà può costituire le fondamenta per concludere che possiede un valore”.⁷⁰ Si pone allora il problema di sapere quale sia la relazione tra queste proprietà naturali, la proprietà di avere un valore, e le ragioni che noi abbiamo per comportarci in una determinata maniera nei confronti di ciò

⁶⁹ M. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, (2001), trad. it. Bologna, Il Mulino, 2001.

⁷⁰ *WWOEO*, p. 96.

che pensiamo abbia valore. Di fronte a questa *relazione tripartita* abbiamo due possibilità: 1) una cosa ha le proprietà naturali adatte e quindi ha l'ulteriore proprietà di poter esser valutata come dotata di un valore; 2) essere un bene per qualcosa non è una proprietà che ci fornisce direttamente delle ragioni per agire in una certa maniera, ma significa possedere altre proprietà che ci danno ragioni per agire in certo modo. Ad esempio, il fatto che venga fatta una certa scoperta scientifica può essere una ragione per finanziare ulteriori studi in quel settore o il fatto che un certo sito archeologico sia particolarmente ricco è una ragione per visitarlo. Ma questi e ulteriori analoghi esempi forniti da Scanlon sono molto equivoci e non contribuiscono affatto a chiarire quella relazione tripartita. Non chiariscono affatto che esiste una netta distinzione tra il valutativo e il normativo. Ad esempio, se io considero positivamente la ricchezza di un sito archeologico e ritengo che sia un bene la sua tutela, è davvero pensabile che questo sia avvenuto a prescindere da una valutazione? Mi sembra del tutto illogico pensare che questo sia effettivamente possibile. Se io ritengo che sia doveroso promuovere tutte le condizioni che rendono più probabile il fiorire di una vita umana degna di essere vissuta, è davvero credibile che io possa aver operato una distinzione tra il normativo e il valutativo? Quali sarebbero in questo caso, come in altri, gli elementi valutativi distinti da quelli normativi che dovrei prendere in considerazione? Il normativo si intreccia al valutativo in tutte queste situazioni e non c'è ragione di pensare che debba avvenire altrimenti. Non c'è ragione di pensarlo anche alla luce dello stesso contrattualismo morale. In fin dei conti, anche la diversa salienza che noi attribuiamo a differenti caratteristiche naturali potrebbe essere benissimo, e di fatto è, qualcosa che emerge da un processo selettivo di accordo tra gli agenti. Le caratteristiche di una ricerca scientifica sono ritenute importanti in vista di nostri interessi, che sono pensati come particolarmente rilevanti al fine di raggiungere determinati obiettivi. Le caratteristiche di un sito archeologico sono ritenute importanti, perché contribuiscono a rendere più ricca e completa una determinata narrazione storica e così via. È, in questo senso, equivoco affermare, come fa Scanlon, che le ragioni sono fornite dalle caratteristiche naturali di una situazione, perché il contrasto non è affatto tra il normativo e il valutativo, bensì tra il bene e il giusto concepiti come termini astratti e le specifiche declinazioni contestuali della nostra azione, che, non è opportuno dimenticarlo, sono proprio quelle che ci permettono di ragionare di giusto e bene in termini astratti, generali, universali. L'azione, in altri termini, ha sempre per sua natura una dimensione teleologica che non è possibile non sia trasmessa anche nella normatività che noi assumiamo come termine di valutazione del nostro agire.

10. Il problema della normatività della motivazione rappresenta uno dei temi maggiormente dibattuti in filosofia morale. Normalmente si ritiene che valutare un'azione possibile come ingiusta costituisca anche una ragione per non compiere quell'azione. Normalmente si dice che le ragioni morali hanno una loro forza che però richiede di essere spiegata. "Se esistono circostanze nelle quali un agente potrebbe avere una ragione sufficiente per fare qualcosa che lui o lei sa che è sbagliato, queste sono tutto sommato molto rare. Ma se il giusto e l'ingiusto sempre o anche quasi sempre hanno la precedenza su altri valori, questo è qualcosa che richiede una spiegazione. Come è possibile, se noi riconosciamo altri valori dal giusto e dall'ingiusto e li prendiamo sul serio, affermare che una ragione di questo genere ha priorità su tutto il resto?".⁷¹ Per affrontare questo problema dobbiamo fare attenzione a non rimanere confinati all'interno delle alternative poste dal dilemma di Prichard. "Il problema della priorità è il problema di spiegare come considerazioni sul giusto e l'ingiusto giochino un certo ruolo nel ragionamento di un agente. Il problema dell'importanza riguarda il significato, per una terza parte, del fatto che un agente attribuisce o non attribuisce questo ruolo alle considerazioni morali".⁷² Quello che però non possiamo fare è dire immediatamente che giustizia e ingiustizia sono esse stesse fonte di ragioni, poiché presupporremmo precisamente quello che si tratta di spiegare; d'altra parte, andiamo alla ricerca di una relazione che non sia semplicemente contingente tra ragione e motivazione. Il contrattualismo morale ritiene di essere in una posizione privilegiata per spiegare questo legame. Il contrattualismo morale ritiene, infatti, che "un atto sia sbagliato se la sua esecuzione in circostanze date non sarebbe permessa da un qualche insieme di principi per la regolazione generale del comportamento che nessun altro potrebbe ragionevolmente respingere come base per un accordo generale non coercitivo e informato".⁷³ Molti penseranno che questa ultima formula espressa in termini tanto generali non individua un valore specifico, ma pone lo schema astratto della valutazione dei comportamenti, mancando così uno degli obiettivi che il contrattualismo dovrebbe avere presenti. La valutazione di Scanlon è però diversa, poiché ritiene che, al contrario, un valore specifico possa essere individuato in maniera piuttosto agevole proprio da tale generalità. Quello che viene individuato da un insieme di principi che nessuno potrebbe ragionevolmente respingere è una modalità specifica di

⁷¹ *WWOEO*, p. 148.

⁷² *WWOEO*, p. 149.

⁷³ *WWOEO*, p. 153.

reciproco riconoscimento. Si tratta non tanto un riconoscimento che si realizza nella singolarità dei comportamenti, dal momento che il mio interlocutore o chi può essere potenzialmente interessato dagli esiti della mia azione potrebbe benissimo essere animato da ragioni che non sono morali, quanto piuttosto un riconoscimento ideale, il quale però non si realizza nell'infinità formale degli imperativi, quanto negli "aspetti del valore positivo di un modo di vivere con gli altri".⁷⁴ La moralità non è perciò lo strumento attraverso il quale noi ci procuriamo dei vantaggi attraverso l'interazione reciproca, ma è la condizione di qualsiasi relazione basata sul riconoscimento e la condizione, *va da sé*, di qualsiasi vantaggio che dal riconoscimento reciproco possiamo trarre, perseguendo il giusto e evitando l'ingiusto.

Tutto questo rappresenta uno spostamento dalla primitiva versione del contrattualismo morale che Scanlon aveva offerto in un lavoro divenuto celebre, ossia l'articolo 'Contrattualismo e utilitarismo'.⁷⁵ In quell'articolo Scanlon si limitava a legare la forza delle argomentazioni morali a un desiderio. Questo desiderio era però di genere particolare e mostra bene come abbia potuto successivamente essere sostanzialmente abbandonato. Si trattava di un desiderio di genere particolare perché si limitava ad auspicare che le proprie argomentazioni fossero in grado di convincere gli altri agenti sulla base di principi che nessuno potrebbe ragionevolmente rigettare. È un uso legittimo, beninteso, del concetto di desiderio, ma a me pare che sia anche un desiderio del tutto depurato e che ben difficilmente sarebbe considerato un desiderio alla medesima stregua in cui diciamo che è un desiderio avere voglia di una pizza o di stendersi sulla sabbia a prendere il sole in una calda giornata estiva. Tuttavia, penso che le ragioni che sostenevano quella particolare valutazione positiva di quello specifico desiderio siano rimaste le medesime anche nell'opera maggiore. In questa opera, come si è visto, Scanlon tende ad escludere il desiderio dalla maggior parte della fenomenologia della motivazione morale. Non è il desiderio a motivarci, bensì i giudizi che incorporano ragioni emerse selettivamente nel confronto, anche soltanto potenziale, con altri. Di più: i desideri non rappresentano fonti per le ragioni. Scanlon ritiene che sia un fatto della fenomenologia della motivazione che molti sono indotti a fare o a non fare determinate cose perché giustificano tali azioni o omissioni sulla base di ragioni e di giudizi impersonali. Quando si agisce in questa maniera depurata si agisce moralmente. Anche quel desiderio che gli altri accettino il confronto sulle ragioni motivanti e sui

⁷⁴ *WWOEO*, p. 162.

⁷⁵ T. Scanlon, *Contrattualismo e utilitarismo*, in A. Sen & B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre* (1982), Milano, Il Saggiatore, 1984, pp. 133–164.

giudizi che li esprimono e siano disposti a riconoscere forza ai soli argomenti, che sono quelli che ogni essere razionale potrebbe avere, può essere a propria volta tradotto in una ragione e incorporato in un giudizio che emerge selettivamente dal confronto tra gli agenti. Si trattava, quindi, di un residuo non necessario al contrattualismo morale e all'intellettualismo etico che lo anima. Il problema è piuttosto se sia un residuo di cui in generale possa a fare a meno la teoria morale. Mi spiego: Scanlon ritiene che questo punto sia particolarmente importante per due caratteristiche delle ragioni e delle motivazioni, la priorità e l'importanza. Sulla priorità si è già detto. Si tratta di una sorta di trascendentale che vincola il giudizio. È difficile del resto non essere d'accordo su questo punto, perché ne va della consistenza stessa del discorso morale. Se questo discorso non potesse appellarsi a una qualche forma di priorità, allora sarebbe un discorso soltanto derivato e non autonomo, e quindi, potrebbe essere ricondotto a considerazioni di altro genere. Il punto rilevante riguarda l'importanza e la capacità di fare breccia nell'amoralista, che comprende la distinzione tra giusto e ingiusto, ma non se ne cura. Si tratta di un punto notevole poiché l'amoralista ragiona dal punto di vista dell'agente, al modo dell'agente morale, ma il suo desiderio è radicalmente divergente da quello che l'agente morale nella prima versione del contrattualismo di Scanlon aveva. Penso sia anche questo che abbia spinto Scanlon a depurare ulteriormente quella sua prima versione. Il motivo è abbastanza semplice da spiegare a mio avviso. Se ciò che motiva all'azione non è il desiderio, bensì le ragioni incorporate in giudizi selettivi, allora si capisce quale può essere la conclusione che il lettore sedotto dalla versione della moralità proposta da Scanlon è tentato di trarre, e precisamente che l'amoralista è impegnato in una sorta di compito irrazionale. A propria volta questo genera, ancora una volta, problemi normativi di portata ben più vasta di questo caso specifico, importante, ma minoritario e tutto sommato scarsamente presente nell'esperienza morale. Si tratta del problema della corrispondenza e del possibile conflitto tra progetti individuali e principi.

I progetti individuali sono evidentemente spesso una forma strutturata di desideri. Non tutti, naturalmente, ma quelli che contribuiscono a definire le forme profonde della nostra personalità individuale, nascono da desideri profondi di essere un certo genere di persona. In che misura questi progetti individuali profondi non sono essi stessi quelli che costituiscono il retroterra costitutivo dei principi? Se noi diamo una risposta affermativa che riconosce un peso notevole alla nostra auto-narrazione nella costruzione del nostro agire morale, allora un progetto come quello del contrattualismo morale, al quale pare essere essenziale affermare la priorità delle ragioni sui desideri, parrebbe essere messo in profonda discus-

sione. Questa posizione è, come è noto, in gran parte coincidente con l'internalismo. L'internalismo nella versione che ne ha dato Williams⁷⁶ è, in effetti, uno dei temi discussi con una certa frequenza da Scanlon in termini espliciti. Tuttavia, in termini impliciti l'internalismo è realmente la sfida maggiore che il contrattualista morale si trova a dover fronteggiare.

Mi pare che Scanlon adotti diverse tattiche argomentative per costruire la sua strategia di difesa nei confronti dell'internalismo e per ribadire che le ragioni morali hanno priorità sui desideri fondati in questi progetti narrativi individuali. In primo luogo, vi è l'affermazione che il contrattualismo morale non limita affatto i progetti individuali, ma è, viceversa, precisamente la moralità del giusto e dell'ingiusto che riserva una porzione consistente a questi progetti, proprio nella misura in cui sarebbe irragionevole permettere che non si realizzino, se non sono in contrasto con il perseguimento del giusto e con l'evitare l'ingiusto. Questi progetti non hanno una dimensione di dogmatismo fanatico, proprio perché si incorporano in giudizi che emergono selettivamente. Ad esempio, il principio di soccorrere altri che si trovino in difficoltà trova un suo limite nel fatto che non si può ragionevolmente richiedere il sacrificio della vita del soccorritore. Se questo avviene siamo nel campo delle azioni eroiche, ma se non accade non siamo nell'ambito delle omissioni immorali. Infatti, “[q]uesti principi sarebbero ragionevolmente rifiutabili se fossero disegnati in termini meno precisi. Ad esempio, sarebbe ragionevole rigettare un principio che ci richieda, in ogni decisione che dobbiamo prendere, di non dare maggior peso ai nostri personali interessi che a interessi analoghi di altri. Dal punto di vista dell'agente un principio del genere sarebbe intollerabilmente intrusivo”.⁷⁷ L'agente è, insomma, anche un *nome proprio* e di questo semplice dato fenomenologico non si può non tener conto, se intendiamo dare una versione della moralità aderente alla realtà. Ma che cosa significa disegnare i contorni di un principio in maniera precisa? Non si tratta di una domanda oziosa, per due motivi: 1) i principi sono secondo Scanlon *plurali* e certamente la sua non è una filosofia morale che individua termini etici dai quali dedurre analiticamente principi specifici. Lo stesso giusto e ingiusto risultano essere dei termini-ombrello più che delle prescrizioni precise; 2) i contorni di un principio si disegnano su uno *sfondo*. Questo sfondo è costituito nel contrattualismo morale dal confronto delle ragioni che giustificano le nostre azioni con ciò che gli altri pensano di queste giustificazioni. Ora, tale sfondo per definizione è uno sfondo mobile. Ragionando non tanto dal punto di vista dell'agente, ma

⁷⁶ B. Williams, *L'etica e i limiti della filosofia*, (1985), Roma-Bari, Laterza, 1987.

⁷⁷ *WWOEO*, p. 224.

dal punto di vista del paziente potenziale delle nostre azioni morali, perché dovremmo escludere che i suoi progetti profondi non debbano essere presi in considerazione? Sembra essere un'impresa difficile, se non disperata, tentare di convincere qualcuno di una cosa di questo genere, a meno che egli stesso non abbia già accettato lo schema generale della moralità contrattualistica ed interpreti, quindi, l'intrusione in un suo progetto personale profondo nella valutazione della sua azione come una sorta di errore cognitivo, che è proprio quanto il contrattualismo morale, in definitiva, richiede. È possibile che ciò segnali una tensione tra la particolarità dello sfondo morale e un criterio, invece, generale richiesto da Scanlon, secondo il quale “[d]obbiamo considerare anche i costi (e i benefici) generali della sua [*id est*: del principio] accettazione. In questo caso i costi generali dell'accoglimento sono sufficienti a supportare un ragionevole rifiuto. Rigettare un principio su questa base non implica dare un peso speciale al mio o al tuo interesse, ma segnala piuttosto le ragioni generiche che ognuno nella posizione di un agente ha per non volere di essere legato, in generale, da un tale stretto requisito. Proprio ragionare imparzialmente sulla rigettabilità dei principi conduce alla conclusione che non ci è richiesto di essere imparziali in ogni decisione effettiva che prendiamo”.⁷⁸ Il principio di soccorso in alto mare, contemplato da tutti i codici di navigazione non richiede che sia messa a rischio, oltre a un certo limite, la sicurezza dell'equipaggio soccorrente. Quindi, il conflitto tra progetti individuali e principi morali non si descrive in generale mediante una dicotomia irrisolvibile.

Si può raggiungere un risultato simile anche riflettendo su quello che Scanlon chiama il principio di felicità. Dobbiamo sempre agire in maniera tale da assecondare il principio mettendo da parte i nostri progetti individuali? Indubbiamente, questo è quasi un principio *prima facie* quando ci è molto semplice perseguirlo, anche se non è per me un grande sacrificio rinunciare a guardare la partita se mia moglie desidera andare a teatro. Ma in altri casi la cosa potrebbe diventare controversa. Ad esempio, quando il principio di felicità entra in contrasto con un principio di beneficenza eccessivamente esigente. È noto che ognuno di noi potrebbe vivere una vita generalmente degna di essere vissuta anche con un reddito, nei paesi affluenti, di molto inferiore a quello che mediamente percepiamo.⁷⁹ Abbiamo il dovere morale di devolvere la maggior parte del nostro reddito in opere di carità? La risposta è negativa perché alcuni dei nostri pro-

⁷⁸ *WWOEO*, p. 225.

⁷⁹ J. Philips, *Being Rich in a Poor World: On What Rich People Like Us Can Do at Little Cost*, “Etica&Politica/Ethics&Politics”, 2008, 1, www.units.it/etica/2008_1/PHILIPS.pdf

getti individuali sembra che ne sarebbero affetti in maniera tale da dover essere cancellati dalle nostre vite. Non mi sto riferendo a cose che magari potrebbero apparire futili. In fin dei conti, anche se rinuncio a fare vacanze in luoghi esotici e aiuto organizzazioni umanitarie, il mio livello di frustrazione potrebbe rimanere entro limiti accettabili. Ma si immagini il caso di una coppia, che è composta da un uomo e una donna già genitori di un bimbo, che desiderano averne un altro. Sappiamo che allevare un figlio comporta una spesa economica seria. Con la medesima cifra si potrebbe sostenere l'educazione primaria e secondaria di parecchi bambini in paesi del terzo mondo. Il principio di felicità sarebbe sostenuto, senz'altro, ma a prezzo della rinuncia a quello che appare essere un progetto di vita fondamentale, anche se non riguarda la sopravvivenza di nessuno. Sarebbe lecita una richiesta di questo genere? Credo che la risposta debba essere negativa. Tuttavia, ciò non significa che il conflitto tra principio e progetto di vita sia eliminato. Ritengo che ogni coppia consapevole sollevi interrogativi di questo genere e di generi simili, quando progetta una nuova vita che si affaccia nel mondo; se la sua risposta è a favore del progetto individuale e di coppia non è certamente possibile sostenere che si tratti di una scelta che trascura elementi di moralità di maggior peso.

Anche nel caso dei conflitti ricorrenti tra progetti individuali e principi, quello che ci si deve attendere ragionevolmente è una sorta di contrattazione etica tra agenti della scena morale, che sappia tenere in conto il reciproco riconoscimento delle aspettative legittime di ciascuno. Nel caso del principio di felicità questo riconoscimento è particolarmente difficile, perché andrebbe soppesato su una miriade incontrollabile di fattori e, di fatto, si scontra con il dato di fatto dell'incertezza su quale sia precisamente l'informazione disponibile pertinente al tuo caso. Come fai a sapere esattamente che l'educazione di cinque bambini africani indigenti vale in questo momento di più dell'educazione che potrai fornire a un tuo figlio che ancora non esiste? Potrebbe essere che proprio perché allevato in un ambiente favorevole tuo figlio in futuro divenga un genio della biologia molecolare, in grado di dare un consistente contributo al progresso generale dell'umanità e quindi proprio a quel principio generale di felicità che apparentemente non hai seguito. Oppure, al contrario, potrebbe essere che proprio uno dei cinque bimbi africani, se opportunamente stimolato, sarà magari in grado di trarre profitto dagli incontri fortuiti della vita e diventare lui un grande scienziato. Sono tutte cose che non è possibile conoscere a priori, ma che dimostrano almeno una cosa molto importante, ossia che la moralità non può essere ridotta semplicemente a calcolo. Noi agiamo moralmente addentrandoci in questi conflitti potenziali e non cer-

cando di eliminarli. Questo non sarebbe, del resto, nemmeno possibile, appunto perché noi agiamo nel ‘crepuscolo delle probabilità’.

11. Insistere sulla fundamentalità dei principi morali in quanto incorporati in giudizi selettivi che nessuno potrebbe ragionevolmente rigettare è possibile solo dopo che sia intervenuto il *riconoscimento reciproco* dell'importanza della *persona* come fonte di quelle ragioni, di quei giudizi e di quei principi. Sembra che la priorità delle ragioni sia, cioè, costantemente presupposta da Scanlon e abbia l'aspetto più di un appello a considerare l'emergenza degli stessi principi dal confronto interpersonale da parte degli agenti, in una misura tale che non sarebbe stata possibile precedentemente all'accoglimento della proposta contrattualista, che di una dimostrazione dialettica o di un riconoscimento di un dato della fenomenologia morale. Questo, tuttavia, apparirebbe essere una esigenza che potrebbe essere derivata da un genere ben diverso di interrogazione. Intendo dire che sarebbe ben più sensata se la intendessimo come una strategia di risposta alla *consistenza interna* della medesima moralità, piuttosto che come una risposta alla superiorità dei giudizi che incorporano le ragioni sui progetti individuali e sui desideri, in una parola, sull'internalismo.

Il fatto è che ragionare in termini di priorità e di importanza dei principi e delle ragioni che li sostengono significa impegnarsi in una strategia comparativa. In questo caso, vogliamo sapere per quale motivo almeno alcuni nostri progetti individuali non dovrebbero avere la precedenza sulle ragioni e sui principi. Anche sostenere che la realizzazione di determinati valori morali nelle nostre stesse vite, per quanto ne siamo capaci, contribuisce a realizzare proprio alcuni progetti individuali che abbiamo a cuore, pare presupporre più la risposta alla nostra domanda, che essere un'esauriente e persuasiva strategia a favore delle priorità deliberative che incorporano ragioni e principi. Ci sono chiaramente dei casi, come quelli elaborati negli esempi stessi di Scanlon, nei quali ciò che viene richiesto è una ricognizione maggiormente approfondita dei nostri progetti individuali. Questa ricognizione ci può condurre a concludere che il contrasto tra principi generali e progetti individuali è più apparente che reale. Tutto questo può succedere, ma gli esempi che utilizza Scanlon sono, in realtà, peculiari e difficilmente se ne potrebbe concludere altrimenti. I suoi esempi riguardano, infatti, principalmente due casi speciali, ossia l'amicizia e la ricerca scientifica. Si tratta di casi peculiari perché in ognuno dei due è incorporato, a mio modo di vedere, già il presupposto del contrattualismo morale, ossia che il valore è prodotto da una emergenza cooperativa che ha al proprio centro il mutuo riconoscimento. In effetti,

se ci riflettiamo, questo è quanto precisamente accade sia nell'amicizia sia nella ricerca scientifica, almeno in condizioni idealizzate. Nell'amicizia cerchiamo di realizzare valori come la lealtà, la *solidarietà*, il *mutuo soccorso*, la *comprensione reciproca* che, se non sono esplicitamente pensati per recare danno ad altri – a chi amico non è – ed essere quindi una perversione dell'amicizia, hanno precisamente quella dimensione di emergenza cooperativa che il contrattualismo morale ha a cuore. Ma questo accade anche nel caso della ricerca scientifica idealizzata, tanto questa si realizza nella comunità ideale dei ricercatori, come avrebbe detto Peirce, o nella *res publica virorum doctorum*, sognata da Leibniz. Il fatto è che questa comunità ideale e questa *res publica* solo immaginata devono essere già in certo modo presenti come trascendentale per dare senso alla nostra ricerca o al valore che alla ricerca attribuiamo. Nello stesso modo, il riconoscimento mutuo deve essere un presupposto dell'amicizia correttamente intesa e non è un suo risultato. In altre parole, ci deve essere già in entrambi i casi la realizzazione, magari intesa come esplicita, come in effetti accade il più delle volte, di qualcosa che presuppone una comunità di agenti che si accordano e concordano su aspetti ritenuti fondamentali. Altrimenti, per quale motivo valutare in senso così alto queste due attività, se non perché incorporano valori che dal punto di vista contrattualistico sono così rilevanti? Tuttavia, anche ammesso che tutti abbiano una così alta concezione dell'amicizia e della ricerca scientifica, in che modo pensare che il conflitto tra questi due valori, intesi come parti fondamentali di progetti individuali dell'agente, e i principi sia più apparente che reale aiuti effettivamente quando l'agente è in concreto di fronte a un problema di priorità? Sembra che la risposta non sia così facilmente ottenibile ragionando in astratto e preservando il valore dei progetti individuali nella misura in cui incorporano realmente quei due valori. In definitiva, parrebbe che l'obiezione scettica possa risorgere piuttosto agevolmente e prendere la forma di un argomento di questo genere: il riconoscimento mutuo inteso come caratteristica distintiva della moralità è piuttosto informe, se lo intendiamo a prescindere da vantaggi concreti in termini di realizzazione dei nostri progetti individuali.

Dobbiamo tenere presente in ogni momento che la moralità, così come è intesa anche dallo stesso Scanlon non è l'eroismo morale, bensì la condotta normalmente indirizzata al giusto, che emerge nell'azione. In questo senso è possibile che si collochi fianco a fianco la razionalità. Del resto, anche prospettive importanti alla nostra autorealizzazione possono non essere direttamente concepite come un incremento netto della nostra felicità o della nostra utilità o del nostro benessere, e questo potrebbe significare che in queste prospettive un posto di tutto rilievo venga assegnato

appunto a quel mutuo riconoscimento che costituisce la base della moralità secondo Scanlon, anche senza giungere alla conclusione che l'autorealizzazione non costituisca un elemento di valutazione dell'agire morale. In questa prospettiva, i progetti individuali rendono la nostra vita degna di essere vissuta perché incorporano il perseguimento del giusto. Io non vedo altro modo di rendere convincente l'argomento sulla priorità delle ragioni sui desideri se non questo. Quando si agisce moralmente l'effetto della nostra azione non è affatto puntuale, ma il suo effetto si riverbera ed ha conseguenze molto più che contingenti sul modo in cui noi intendiamo i nostri stessi progetti. Desidero che il mio lavoro sia riconosciuto nella mia comunità accademica di riferimento, ma non in qualsiasi modo, bensì perseguendo le pratiche che quella stessa comunità, formalmente e/o informalmente, ha codificato come buone pratiche di ricerca scientifica e intellettuale. Desidero che la mia prole goda di buone opportunità di sviluppo, perché essere un buon genitore fa parte sostanziale della mia autodescrizione, ma non posso farlo attraverso la sistematica denigrazione della prole degli altri. Quindi, è in definitiva vero che i principi ai quali cerchiamo di attenerci nell'azione hanno una loro priorità, ma non tanto perché i desideri che si strutturano nei nostri progetti di vita siano eticamente insignificanti, bensì perché i principi contribuiscono a rendere trasparenti le ragioni delle nostre scelte e a valutare se queste siano in accordo con il giusto. Questa valutazione può ben essere presente solo in un momento successivo all'azione. Infatti, chi agisce virtuosamente piuttosto raramente è mosso da considerazioni astratte derivate dai principi, ma è piuttosto indotto ad agire dall'urgenza dell'azione particolare: dal non recare danno a quella persona che possiede un nome proprio, dal non produrre un precedente che possa renderci persone inaffidabili agli occhi di altri, e certamente anche da un'idea retrostante di integrità personale che sarebbe intaccata, se noi ci comportassimo ingiustamente. Il centro focale non è però sui principi, ma sulle azioni che si devono fare e su quelle che non si devono compiere. Questa potrebbe costituire una difficoltà per il contrattualismo morale e inclinarlo verso forme di particolarismo etico alla Dancy, che sono molto distanti dalla sua idea di intendere la fenomenologia morale, proprio perché annullano il peso dei principi e si risolvono in una sorta di deontologismo intuizionistico dell'atto. In questa prospettiva, ritengo siano del tutto pertinenti le ripetute osservazioni di Scanlon sul fatto che le ragioni, i giudizi, i principi non riguardano soltanto la possibilità di fare o non fare determinate azioni, ma costituiscono dal punto di vista contrattualistico un contributo del tutto essenziale, non soltanto alla motivazione, ma anche all'indagine critica sul nostro agire. La moralità ha sempre questo doppio versante: esse-

re indirizzata verso il caso concreto ed essere anche capacità di giustificazione riflessiva della nostra azione. Questo vale spesso in maniera negativa: “essere morali comporta vedere determinate considerazioni come incapaci di fornire giustificazione per l’azione in certe situazioni anche se comportano elementi che in altri contesti sarebbero rilevanti. Il fatto che per me sarebbe leggermente scomodo non mantenere una promessa dovrebbe essere escluso come ragione per non farlo. Anche se sono in estremo bisogno di denaro per completare il mio progetto di vita, ciò non mi fornisce nessuna ragione per perseguire la morte di un ricco zio e nemmeno per sperare che lui, in piena salute e felice a settantatré anni, sia presto colpito da un attacco di cuore”.⁸⁰

C’è naturalmente da chiedersi se queste considerazioni esemplificative di Scanlon siano solo manifestazioni di buon senso morale o, piuttosto, non contribuiscano ad inclinare il contrattualismo morale verso forme di consequenzialismo indiretto. Si prenda l’idea che i profondi progetti personali di autodescrizione individuale siano conformi a principi che gli altri non dovrebbero ragionevolmente rigettare. Si possono distinguere due aspetti in questi stessi progetti: 1) il primo aspetto è relativo alla disposizione dei fini nei confronti di noi stessi; 2) il secondo riguarda questi stessi fini in quanto influenzano le vite degli altri agenti. Quando Scanlon suggerisce che l’aspetto contrattualista della sua proposta è precisamente quello più adeguato a rendere conto del valore degli agenti in quanto persone, evidentemente ritiene che il secondo aspetto sia quello rilevante. Ma quello che rimane indeterminato è la possibilità del conflitto in uno stesso progetto individuale del primo aspetto con il secondo. In altri termini, il contrattualismo morale dà per assodato che questo conflitto sia contingente e non rilevante, mentre la moralità, proprio sulla base del modello del contrattualismo politico, potrebbe essere pensata come una risposta alla possibilità sempre risorgente di questo contrasto. Potrebbe rispondere certamente a verità che in molti casi, soprattutto laddove la moralità si è già strutturata in una serie di comportamenti interindividuali relativamente stabili, i miei progetti individuali non siano in contrasto con i principi, ma questo potrebbe essere solo il risultato di un processo che sarebbe ingenuo pensare in termini così altamente irenici. Del resto, sulla base del contrattualismo morale dire, ad esempio, che un comportamento crudele è da evitare non significa in primo luogo affermare che evitare la crudeltà fornisce ragioni sufficienti a non compiere azioni crudeli, quanto piuttosto che l’agente che sarebbe affetto da un’azione crudele ha tutte le ragioni per evitarla. Ovviamente, questo è vero in un senso nient’affatto

⁸⁰ *WWOEO*, p. 156.

banale, ma è difficile pensare che questa costituisca sempre una ragione per l'agente per non compiere un'azione.

Il fatto che si possa dire che ciò che accade è un'interiorizzazione di questo modello deliberativo, ossia mettersi dal punto di vista degli altri agenti, secondo me è un indice di qualcosa di estremamente importante, e cioè del fatto che il contrattualismo morale, proprio in virtù della sua enfasi sul momento deliberativo e intersoggettivo della costituzione della moralità, rimanda a una sorta di empatia tra l'agente e le altre persone. Questa sembra una spiegazione piuttosto buona di gran parte della fenomenologia morale, mentre il momento riflessivo della moralità effettivamente potrebbe continuare ad essere letto in termini di ragioni emergenti incorporate in giudizi. Ma in entrambi questi momenti, quello della moralità agita, per così dire, e quello della moralità riflessa, se il mutuo riconoscimento di trovarsi immersi tra persone è uno degli elementi distintivi, e certamente non tra quelli di secondo piano, sarebbe proprio tale capacità di immedesimazione ad essere prevalente nella nostra capacità, forse troppo poco esercitata, di mettere da parte i nostri progetti individuali nella misura in cui possono contrastare e recare danno agli altri agenti. La simpatia risorge fin dentro le ragioni riflessive e non può non essere così.

12. Se, a parità di condizioni, tuttavia tu non ti senti in grado di compiere proprio quell'azione che ti procurerebbe un vantaggio e creerebbe un piccolo danno a un altro, quello che ti rimane da dire è che non lo fai perché non vuoi danneggiare un tuo simile. Agire moralmente accresce il significato della tua vita perché può incorporare nelle tue ragioni anche ragioni che non sono tue e, in questo senso, rendere la tua esistenza maggiormente ricca di significati. È questo uno dei motivi che potrebbero spiegare anche il dilemma della priorità delle ragioni morali su altre motivazioni. Tuttavia, anche questo elemento potrebbe non essere sufficiente a distanziare il contrattualismo morale dall'utilitarismo quanto Scanlon vorrebbe. Si pensi all'idea di felicità generale così come viene elaborata dall'utilitarismo classico. Si tratta di un concentrarsi sul benessere degli esseri senzienti che fornisce alla motivazione morale la tipicità della sua forza ed è una risposta diretta al problema della capacità delle ragioni morali di porsi in competizione con i progetti individuali. Nel medesimo tempo, però, accrescere il benessere degli esseri senzienti è anche palesemente una modalità di trascendere la propria individualità e di fornire alla propria esistenza un significato più pieno, allo stesso modo del contrattualismo morale. Questa ultima osservazione ci riporta a una delle caratterizzazioni decisive del contrattualismo morale. Scanlon lo presenta co-

me una spiegazione unificata della moralità. L'unificazione è unificazione del molteplice nel nucleo del valore intrinseco della persona in quanto fonte dei processi normativi, ma il molteplice che viene unificato dalla moralità che genere di pluralità comporta? Come Scanlon precisa, si tratta di un molteplice che concerne il normativo stesso, dal momento che ci sono valori che non riguardano in maniera diretta la dignità della persona. Si pensi ai valori legati alla salvaguardia dell'ambiente o a quelli legati al raggiungimento di alti standard professionali nel proprio lavoro. "Molte persone, ad esempio, credono che abbiamo delle ragioni per non allagare il Gran Canyon, o per distruggere le foreste pluviali, o per agire in modo da minacciare la sopravvivenza di una specie (la nostra o qualche altra), semplicemente perché queste cose hanno valore e dovrebbero essere preservate e rispettate, e non soltanto perché agire in tali maniere sarebbe contrario alle pretese e agli interessi degli individui".⁸¹ In questo e in altri casi, è necessario riconoscere che il contrattualismo morale copre una parte ampia, ma non completa, della moralità. È una forma di moralità che non è impersonale, poiché riconosce la possibilità che altri avanzino obiezioni ai principi che noi seguiamo o, più spesso, alla loro applicazione particolare. "La formula contrattualistica intende descrivere una categoria di idee morali: ciò che viene richiesto da 'ciò che ci dobbiamo reciprocamente'. Le ragioni per rifiutare un principio corrispondono allora a forme particolari di preoccupazione che noi abbiamo verso altri individui. Per definizione, le ragioni impersonali non rappresentano forme di tale preoccupazione. Scorrono dal valore degli oggetti stessi, non (almeno in prima istanza) da qualsiasi cosa abbia a che fare con la mia relazione con altre persone. Affermare questo – affermare, ad esempio, che distruggendo un antico monumento o albero io non faccio torto a nessuno – non significa affermare che non abbiamo nessuna ragione (o almeno nessuna ragione morale nel senso più ampio) per non compiere questi atti".⁸² Al contrario, noi diciamo che distruggere un monumento o distruggere una nicchia ecologica è un atto sbagliato. Quando usiamo *sbagliato* in questo contesto, intendiamo dire che esistono ragioni molto forti per non compiere questo genere di atti, ossia intendiamo dire che non è indifferente che questi atti siano compiuti oppure no. Per quale motivo pensiamo non siano azioni indifferenti? Il valore che attribuiamo a questi oggetti è un valore intrinseco, ossia un valore che non dipende da noi, e, anche a tralasciare una nostra eventuale adesione al contrattualismo morale, possiamo ritenere che questo sia abbastanza plausibile. Ammettiamo che nessuno sappia che esista una determinata specie di mammiferi. L'esistenza di

⁸¹ *WWOEO*, p. 219.

⁸² *WWOEO*, pp. 219-220.

questa specie ha un valore oppure no? Per rispondere alla domanda è sufficiente fare un piccolo test mentale. Immaginiamo che questa specie sia per estinguersi. La sua estinzione è un male oppure no? Dal momento che molti di noi darebbero una risposta affermativa e dal momento che per ipotesi noi nemmeno sappiamo dell'esistenza di questa specie, allora dobbiamo concludere che l'esistenza della specie ha un valore che non dipende dalla nostra attribuzione di valore. Rimane da sapere per quale motivo lo pensiamo. Da un certo punto di vista, l'attribuzione diretta di un valore intrinseco è già in sé una risposta. Questa risposta secondo Scanlon esclude tale parte della normatività dalla spiegazione contrattualistica della moralità. Si noti, tuttavia, che lo stesso contrattualismo morale ha il proprio nucleo nel valore della persona, che a sua volta sarebbe escluso, quindi, dalla spiegazione della moralità che il contrattualismo ci offre. Se questa osservazione vale, allora la possibilità di offrire una spiegazione unificata della moralità è, in certa misura divergente: da un lato, la moralità è *emergenza* delle norme del giusto e dell'ingiusto, attraverso i processi di selezione delle ragioni che possiamo giustificare agli occhi degli altri; dall'altro, la stessa moralità contrattualistica è giustificata in una struttura che *non dipende* dalle ragioni che emergono selettivamente, ma dipende piuttosto dal riconoscimento del valore della persona. Quello che intendo dire è che alla medesima maniera di quelli che Scanlon descrive come valori intrinseci, che cadono al di fuori del contrattualismo morale, anche lo stesso contrattualismo morale trova la sua ragione in qualcosa che contrattualistico non è. Ci sarebbero, quindi, delle ragioni nient'affatto episodiche per pensare che la pluralità del normativo, che Scanlon afferma, debba essere messa in questione, almeno nelle forme che Scanlon sceglie per descriverla.

Naturalmente, ci sono anche diverse maniere di mettere in dubbio che questa esperienza di unità sia effettivamente presente nella fenomenologia morale e, quindi, possa mai permetterci di ricostruire qualcosa come un'unità nella teoria. La prima obiezione che viene in mente è quella relativa alla motivazione. Si può dubitare che determinare ciò che è giusto e sbagliato costituisca anche una motivazione ad agire perseguendo il giusto ed evitando l'ingiusto. Semplicemente chi avanza un'obiezione del genere pare negare che la moralità sia un dominio normativo in un qualche senso: non esiste una singola teoria in grado di mostrarci che ciò che rende determinate azioni morali o immorali costituisca anche una ragione per una determinata azione o omissione. Ciò che può essere maggiormente promettente come risposta a queste obiezioni, a mio avviso, va ricercato nei concetti morali concreti che permeano la nostra esperienza morale. Sono concetti sui quali anche Scanlon si sofferma ed hanno a che fare con

i comportamenti usuali di lealtà, amicizia, soccorso nelle difficoltà, evitare le sofferenze e così via. Sono concetti di questo genere che illuminano ciò che concretamente è il giusto e l'ingiusto, ma sono anche concetti di questo genere che aiutano a comprendere quali principi sono inaccettabili in una normale esperienza morale. Ad esempio, infliggere sofferenze immotivate ci fornisce sia l'esempio di un'azione che è immediatamente ingiusta, sia l'esempio dell'applicazione di un principio che sarebbe sbagliato seguire nell'azione. Sia l'azione sia il principio costituiscono una fattispecie che sarebbe inaccettabile ad agenti morali, perché non potrebbe essere giustificata nei termini del giusto. Tuttavia, ancora una volta, come si comprende, è il valore della persona che viene toccato da azioni e principi ingiusti, ed è questo valore che rende determinate azioni e principi ingiustificabili. Si tratta di concetti che una volta B. Williams ha qualificato come *densi*,⁸³ nel senso che è la nostra concreta comprensione di questi che ci motiva all'azione o all'omissione. Non siamo affatto vincolati a una spiegazione contrattualistica per comprendere la forza di questi concetti, ma solo a una normale comprensione intuitiva che in determinate azioni c'è qualcosa di sbagliato. Un approccio di questo genere, tuttavia, ritengo sia monco e insufficiente: sia monco perché assimila la censura morale a una reazione di disgusto (questa reazione ci può essere e, probabilmente, in ogni agente che normalmente fa parte del genere umano ci deve essere, ma limitare la moralità a questa l'appiattisce sul dogmatismo); sia insufficiente perché a ognuno di noi può essere chiesta ragione della propria censura morale e rispondere a questa richiesta ribadendo la propria reazione di disgusto, è semplicemente non rispondere affatto. Ad esempio, cosa c'è di sbagliato nella tortura o nello stupro? Io posso essere disgustato dalla visione di una persona torturata o stuprata – certamente devo esserlo se comprendo realmente ciò che sta accadendo –, ma se questo mi aiuta a formulare una spiegazione dell'immoralità di queste azioni, tuttavia, non me la fornisce direttamente. Se io avanzo una spiegazione in termini di principi generali – principi che, poniamo, mettano in campo l'umiliazione e la violazione dell'integrità personale –, allora non credo ci sarà mai nessuno che potrebbe continuare a dire che la prima spiegazione in termini di reazione di disgusto sia maggiormente completa della seconda in termini di principi. Quando diciamo che la tortura o lo stupro sono sbagliati indichiamo con un'abbreviazione il fatto che siamo capaci di individuare ragioni sostantive che ci permettono di spiegare perché tortura e stupro sono sbagliati. Si rifletta, però, sul fatto che questa nostra comprensione è in realtà precedente al fatto che i principi sulla quale si fonda non potrebbero essere ragionevolmente rifiutati. Se le cose stanno così, al-

⁸³ B. Williams, *L'etica e limiti della filosofia*, (1985), Roma-Bari, Laterza, 1987, cap. 8.

lora non è il fatto che i principi non potrebbero essere ragionevolmente rifiutati che rende la nostra censura giusta e motivata moralmente. Deve essere qualcos'altro che rende solido il nostro rifiuto di queste azioni e io non riesco a rintracciare nient'altro se non, ancora una volta, il fatto che si è esercitata una coazione contro un essere senziente senza il suo consenso e che tale coazione era intesa a negarne *integrità* e *dignità*. L'unità dell'esperienza morale deve essere disegnata per mezzo di concetti come l'integrità e la dignità, rispetto ai quali anche il giusto e l'ingiusto paiono essere solo modalità derivate.

Rimangono i problemi che riguardano valori indipendenti dagli agenti, quali quelli che attribuiamo all'integrità delle nicchie ecologiche. La distruzione di una nicchia ecologica, effettuata in maniera gratuita, rappresenta una violazione dell'integrità di quella porzione ambientale, ma chi è in grado di valutare il danno rispetto a uno stato precedente non è certamente quella stessa nicchia ecologica. È allora sensato parlare di un comportamento ingiusto? È certo che tra le responsabilità che noi siamo soliti attribuire a noi stessi vi sono anche quelle che chiamiamo 'vicarie', sotto il cui titolo rientrano le responsabilità che noi assumiamo perché non è possibile che vengano assunte da altri soggetti. In questo modo, i genitori sono responsabili dei figli e questa idea si trasmette, come è noto, anche ad aspetti dei nostri codici civili, laddove, ad esempio, ammettono la possibilità dell'amministrazioni di sostegno a persone che non sono in grado di provvedere ai propri interessi. Il caso sembra chiaro: vi sono situazioni in cui alcuni soggetti non possono essere ritenuti responsabili delle proprie azioni e devono essere tutelati e indirizzati. La filosofia morale che si richiama a una struttura liberale è estremamente sospettosa verso forme di paternalismo, ma occorre ammettere che il paternalismo è giustificato dove palesemente si opera nel miglior interesse di chi non è in grado di provvedere a se stesso. In questo senso, ad esempio, se impongo ai miei figli di andare a scuola e di accedere a livelli minimi di istruzione, anche se loro non ne hanno alcuna voglia, agisco in maniera paternalista, ma non violo in alcun modo la loro autonomia, poiché i vantaggi che si ottengono dall'accesso a livelli anche minimi di istruzione sono così evidenti per chi li ha ottenuti da giustificare questo livello minimo di coercizione.⁸⁴

Una maniera di giustificare il paternalismo è di cercare di chiarificare il significato dell'espressione 'soggetto autonomo'. Non tutti i soggetti, infatti, lo sono. Alcuni perché non si trovano ancora allo stato di maturazione ritenuto necessario alla piena assunzione del significato

⁸⁴ E.-D.Cohen, *Paternalism that does not Restrict Individuality: Criteria and Applications*, "Social Theory and Practice", 1986, pp. 309-335.

dell'espressione, altri perché hanno perduto la qualifica di agente pienamente autonomo, ad esempio a seguito di patologie di varia natura. Quindi, c'è un *senso sociale* dell'essere soggetto autonomo che va riconosciuto a maggior tutela di chi lo diventerà, molto probabilmente, e di chi, invece, lo è stato pienamente, così come di chi non potrà mai esserlo – gli handicappati gravi, ad esempio –. Ma non è affatto chiaro come il caso possa applicarsi a enti ai quali noi attribuiamo un valore indipendente, come ad esempio la foresta pluviale o la Domus Aurea. Se noi decidiamo di distruggerle, di che cosa precisamente violiamo l'integrità? Questo non è per niente chiaro se noi pensiamo che effettivamente la foresta pluviale e la Domus Aurea abbiano un valore in sé. Credo che la cosa si possa chiarire se noi cominciamo a pensare che la distruzione di qualcosa che riteniamo abbia un valore intrinseco abbia a che fare con la violazione dell'integrità di un osservatore potenziale, perché quella distruzione renderebbe la sua vita meno ricca. Se questa semplice osservazione viene ritenuta plausibile, allora dobbiamo anche trarne un'ulteriore implicazione, che conferma che l'esperienza morale ha un suo nucleo che attorno all'integrità personale e a concetti simili viene a strutturarsi, ben al di là di un nucleo comune solo al giusto e all'ingiusto, come vorrebbe Scanlon. Questo nucleo comune non implica però un monismo del valore. I valori continuano ad essere plurali e potenzialmente contrastanti. Fa parte della semplice fenomenologia dell'esperienza morale che sia così e sarebbe assurdo negarlo. Quello che, invece, è da negare è un pluralismo illimitato dei valori. Se questo pluralismo avesse effettivamente corso, non ci sarebbe alcuna ragione nemmeno per impegnarsi nel progetto contrattualistico di Scanlon. Penso che questo sia segnalato dal suo realismo procedurale sulle ragioni e sui valori, che effettivamente mi pare una buona maniera di riconciliarsi con un pluralismo moderato. Ritenere che le ragioni emergano in maniera selettiva e siano incorporate nei giudizi valutativi significa fare affidamento su standard di correttezza che possono essere anche estremamente sofisticati, nel senso che si affidano alla migliore informazione disponibile e tengono nel giusto conto le argomentazioni che vengono avanzate nella discussione morale. Per questa sua fiducia, Scanlon ritiene che i valori che abbiano soddisfatto queste condizioni possano essere ritenuti veri. Questo però significa che il nucleo dell'argomentazione morale non deve essere situato nel giusto e nell'ingiusto, bensì nella capacità di fornire ragioni morali stringenti. Del resto, gli esempi che Scanlon fornisce a proposito dell'amicizia, la cura della prole, la tutela dell'ambiente, l'integrità della ricerca scientifica si indirizzano proprio in questa direzione e le ragioni per acconsentirvi parrebbero, dal punto di vista della plausibilità e ragionevolezza epistemica,

trascendere il modello contrattualistico. Si prendano le condizioni generiche dell'accettazione di un certo enunciato morale vincolato da un principio. "Poiché non possiamo sapere nel momento in cui stiamo facendo questa valutazione, quali individui particolari in quale maniera saranno coinvolti da esso (quale agente si richiederà che agisca in una determinata maniera, chi come vittima potenziale, chi come spettatore e così via), la nostra valutazione non può essere basata su scopi particolari, preferenze e altre caratteristiche di individui specifici. Dobbiamo invece fare affidamento sull'informazione comunemente disponibile su ciò che le persone hanno ragione di volere. Mi riferirò a questa informazione come a delle ragioni generiche".⁸⁵ Queste ragioni generiche possono essere del tutto al di là della morale contrattualista. Si prendano le ragioni generiche che ognuno ha per evitare danni al suo corpo e alla sua integrità fisica. Sembrerebbe che queste ragioni non abbiano alcuna necessità di essere contrattate in un qualsiasi senso, ma piuttosto che gli spazi concettuali del contratto morale e dell'emergenza di norme di tutela e protezione siano semplicemente derivati da qualche ragione prioritaria che è antecedente il contratto morale. Questo mi pare anche in accordo con quanto viene detto dell'argomentazione morale, subito dopo. "Esiste un'ovvia pressione nel rendere i principi sempre più specifici, per dar conto di variazioni sempre più particolari rispetto ai bisogni e alle circostanze. Ma esiste anche una pressione contraria che sorge dal fatto che principi sempre più specifici creeranno maggiore incertezza e richiederanno a coloro che si trovano in altre posizioni di raccogliere maggiori informazioni per sapere a quali conseguenze un principio va incontro e quali requisiti comporta. Ad esempio, il principio di tenere fede alle promesse ci protegge dall'essere vincolati in maniere indesiderate specificando che solo gli impegni volontari sono vincolanti. Tuttavia, gli individui differiscono nella loro abilità di prevedere possibili difficoltà e di resistere a sottili pressioni per acconsentire a un accordo".⁸⁶ Ovviamente, l'esempio avanzato da Scanlon è quello favorito dalla tradizione contrattualista, ossia la promessa, ma la sostanza dell'argomento mi pare vada nella direzione che invece delineavo.

I principi possono essere sempre più specificati sino a giungere o a conclusioni paradossali o alla loro inapplicabilità. L'inapplicabilità di un principio segnala che qualcosa non funziona nel modo in cui il principio è stato concettualizzato, poiché il principio è pensato per la generalità e non per l'assoluta singolarità. Questo equivale a dire che vi è un'esigenza di fermarsi percorrendo a ritroso il cammino dalla particolarità alla gene-

⁸⁵ *WWOEO*, p. 204.

⁸⁶ *WWOEO*, p. 205.

ralità. Nel caso dell'esempio predente fatto da Scanlon, quello dell'inviolabilità dell'integrità fisica – che pure contempla casi come l'amputazione di un arto necrotizzato e le estrazioni di denti cariati –, questo limite va assegnato non a una negoziazione, ma all'appello che il soggetto può sempre fare di essere vittima di un atto coercitivo. Naturalmente, anche questo segnala che le ragioni morali sono in certo senso i prodotti di un'operazione di idealizzazione su casi etici. È normale che sia così, dal momento che riguardano norme di condotta per regolare il comportamento che ciascuno potrebbe accettare. In questo senso, si può anche dire che le ragioni morali sono effettivamente costruite, ma questo non significa che siano sempre il prodotto idealizzato di procedure di una riflessione contrattualistica sui principi.

13. Scanlon non afferma mai che le ragioni morali siano prodotte dalle nostre deliberazioni attuali, anche se è evidente il debito verso posizioni costruttiviste. Al contrario, quando ragioniamo sul giusto e sull'ingiusto siamo guidati dall'idea che esista una risposta corretta ai nostri dilemmi, la quale è precedente alla posizione del problema che stiamo affrontando. Questo equivale ad affermare che esistono fatti morali rispetto ai quali sarebbe ragionevole accettare principi che regolano il comportamento. Il proceduralismo di Scanlon è quindi una forma di realismo. Quanto sia compatibile questa posizione con il suo contrattualismo rimane, tuttavia, controverso. Si pensi alla sua idea della normatività del giusto e dell'ingiusto come dominio morale unificato. L'idea di unità del normativo avviene attraverso una determinazione negativa, ossia attraverso la messa alla prova della rigettabilità dei principi che vengono assunti come guida all'azione. È questa possibilità che garantisce, per quanto provvisoriamente, che nell'esperienza del dialogo morale, potenziale o attuale, sia raggiunto un punto di equilibrio degli agenti. Abbiamo, però, visto che almeno in alcuni casi – l'inviolabilità del corpo – questa procedura sembra essere ridondante e non è affatto necessaria per comprendere quali valori siano in gioco. Per questo motivo, almeno in alcuni casi, forse quantitativamente minoritari, ma di assoluta rilevanza, la rigettabilità dei principi è una questione secondaria nell'ordine della giustificazione e rimane, invece, primaria la questione del nostro accesso diretto alle ragioni che abbiamo per sostenere il principio.

Non intendo sostenere che l'edificio contrattualistico di Scanlon sia fondato su basi fragili. Quello che vorrei suggerire è che la nostra esperienza morale, ciò che Scanlon spesso qualifica come fenomenologia morale, è più complessa di quella che si può spiegare con un accordo. Certa-

mente, uno dei pregi del contrattualismo morale è la sua eleganza esplicativa e, in parte, la sua diffidenza verso l'intuizione. Tale diffidenza è espressa dall'idea di unità della ragione, che suggerisce che noi usiamo le medesime procedure sia nelle questioni morali sia in quelle non morali. Ora, questo potrebbe essere messo in disaccordo con il pluralismo dei valori, che pure Scanlon accetta, ma non è mio interesse proseguire su questa linea, che non mi pare promettente. Quello che maggiormente mi interessa è notare quanto di persuasivo c'è nella proposta contrattualista. Secondo me, l'elemento di maggiore consistenza è proprio l'idea di emergenza dei giudizi che incorporano le ragioni. Ciò sembra essere realmente in accordo con la fenomenologia dell'esperienza morale, ma forse in un senso diverso da quello indicato da Scanlon. Infatti, ciò che l'emergenza dei giudizi morali sembra indicare è che noi apprezziamo realmente la forza dei principi morali, quando il fatto che siano riflessivamente accettati da altri indica che fanno parte di un'esperienza condivisa. Quanto più questa esperienza ha i tratti della generalità e si indirizza, asintoticamente, verso l'universalità, tanto più si accresce la sua forza persuasiva. In questo senso, l'idea di ragione morale è un aspetto dell'idea di ragione. Ma questo indica anche che l'idea di campo normativo unificato descrive imprecisamente la realtà del giusto e dell'ingiusto, anche se ne qualifica precisamente la speranza. Questa speranza sarebbe forse in accordo con l'idea di emergenza dei giudizi dall'esperienza morale, che è sempre un'esperienza di *incontro* e di *cooperazione* e *conflitto* con gli altri agenti. Questo mi pare in accordo sostanziale con quanto sostiene Scanlon quando afferma che “gli argomenti morali particolari sembrano stabilire che un'azione è ingiusta solo quando, e solo perché, mostrano che agire in quel modo potrebbe non essere giustificato nei confronti di altri su basi che non potrebbero ragionevolmente rifiutare”.⁸⁷ In altri termini, il modo in cui noi concretamente procediamo nell'argomentazione morale, rivela che presupponiamo un insieme condiviso di condizioni, la principale delle quali è la possibilità di offrire giustificazioni persuasive agli altri agenti. Tuttavia, questa è una strategia procedurale e non sostantiva. Infatti, quando un determinato principio è messo in questione non lo è sulla base di una procedura, ma piuttosto perché si ritiene che non sia un candidato adeguato a specificare valori di maggior peso. Questo mi pare possa risultare anche dall'ampia discussione che Scanlon svolge a proposito della promessa. Per quale motivo noi pensiamo che sia un bene adempiere alle promesse e sia ingiusto non dar loro corso? Quando si tratta di giustificare questo principio, Scanlon si appella al valore della *fiducia*. Sarebbe questo valore che renderebbe ragionevole rifiutare un principio che consente

⁸⁷ *WWOEO*, p. 170.

di non adempiere alle promesse che si sono volontariamente sottoscritte. Se le cose stanno effettivamente così, si potrebbe però obiettare a Scanlon che qui è in gioco un valore sostantivo e non una questione di procedura ragionevole. È perché abbiamo accordato precedentemente un valore sostantivo alla fiducia che pensiamo che l'abbia anche la promessa e non perché adempiere alle procedure implicate dalla promessa viene da noi ritenuto una maniera di costituire il valore della fiducia. L'idea che i principi che sostanziano la procedura implicata nella promessa di solito non potrebbero ragionevolmente essere rifiutati riguarda il semplice fatto che il valore incorporato in primo luogo nella promessa non è la sua inviolabilità, ma il valore della fiducia che contribuisce a costruire la validità del nostro giudizio morale a favore dell'encomiabilità del mantenere le promesse. La risposta di Scanlon sarebbe che con ogni evidenza avere una comprensione la più possibile completa del valore della fiducia implica la capacità di mettere a confronto lo spessore di questo valore come principio di regolazione del comportamento umano con principi potenzialmente rivali. È questa capacità che conferisce al valore della fiducia il suo ruolo di principio morale e tale capacità ovviamente rimanda a pratiche e procedure facilmente giustificabili dal punto di vista del contrattualismo morale. Si deve ammettere che il valore della promessa deve essere misurato anche su altri valori potenzialmente in conflitto con quello della fiducia. Ad esempio, una certa flessibilità compensativa, nel caso che una determinata promessa non venga adempiuta, potrebbe inclinare verso un depotenziamento dell'assolutezza della fiducia. Qui entriamo però nel campo complesso dell'assicurazione contro comportamenti potenzialmente dannosi e la cosa potrebbe avere un significato anche al di là del caso specifico della promessa e della fiducia. Certamente, la capacità di valutare la dimensione complessa di un principio implica la capacità di confrontare le conseguenze della sua applicazione rispetto ad altri principi con i quali potrebbe trovarsi in conflitto. Tuttavia, questa capacità è implicata anche in altri aspetti della determinazione di un principio e non soltanto quando noi lo confrontiamo e lo pesiamo rispetto ad altri principi.

Quando cerchiamo di determinare il valore proprio dei principi che sono, ad esempio, coinvolti nell'integrità della pratica scientifica e intellettuale o nella vita sessuale o nella pratica dell'amicizia si può realmente sostenere che noi non ragioniamo in maniera comparativa? Penso che escludere la comparazione anche nella determinazione semplice e non pesata contro altri principi di un valore semplicemente ci preclude la possibilità di comprendere che cosa realmente ci sia in gioco quando valutiamo positivamente l'integrità scientifica, la vita sessuale, l'amicizia e così via. Quindi, il requisito della comparazione, da una parte, è del tutto essen-

le, come suggerisce Scanlon, nella comprensione della qualità di un principio, ma, da un'altra parte, questo significa solamente che da sempre è uno degli elementi costitutivi di una valutazione consapevolmente riflessiva e non soltanto quando entra nel gioco che il contrattualista gioca meglio, quello del potenziale conflitto. Il tema della comparazione non è tanto, quindi, un tema elusivo, bensì un elemento continuamente presente nella riflessione morale. La sua maggiore visibilità nel caso evidenziato dal contrattualismo morale è dovuta al fatto che un immediato confronto con le ragioni degli altri agenti fa parte dell'agenda in maniera palese, mentre nell'altro caso questo elemento di confronto non è *prima facie* visibile in maniera altrettanto chiara.

L'idea dell'unità normativa della moralità del giusto e dell'ingiusto ha le sue ragioni in una tradizione che attraversa il pensiero occidentale e che si manifesta nella maniera più elegante tanto nella tradizione deontologica inaugurata da Kant quanto in quella rappresentata dalla riflessione sui diritti.⁸⁸ Questa idea concepisce la moralità come un tentativo di rispondere in maniera adeguata all'integrità della persona e ai valori che questa integrità incorpora, in primo luogo il diritto a non essere violata coercitivamente, almeno *prima facie*. La discussione che Scanlon svolge del valore della vita umana mi sembra vada precisamente in questa direzione, nel senso che la discussione morale dovrebbe essere indirizzata a rintracciare principi che non siano rigettabili da chiunque. Se tale nobile ideale può essere sottoscritto, però questo è ben lungi dal provare in un qualsiasi senso che la dimensione contrattuale sia quella che fornisce l'unità normativa alla moralità del giusto e dell'ingiusto. Al massimo, fornisce un utilissimo e finanche determinante metodo e descrive il modo in cui noi risolviamo le dispute in situazioni altamente idealizzate, mentre non ne segue che rappresenti anche il nucleo della moralità del giusto e dell'ingiusto.

All'interno della determinazione contrattualistica della moralità è difficile mantenere sino in fondo quel livello pluralistico che il contrattualismo morale assume come un dato. Se il pluralismo morale rimane indeterminato, tuttavia, le caratteristiche dell'argomentazione morale che Scanlon predilige – onnipervasività della ragione argomentativa e della riflessione pratica – non possono pretendere quella determinatezza che il contrattualismo esige – importanza e priorità, innanzitutto –, poiché è molto facile immaginare che le caratteristiche di indeterminatezza si tra-

⁸⁸ Si veda la produzione di R. Dworkin, *I diritti presi sul serio* (1977), Bologna, Il Mulino, 1982; *Questioni di principio* (1985), Milano, Il Saggiatore, 1986; *L'impero del diritto* (1986), Milano, Il Saggiatore, 1990.

vasino dal livello normativo a quello argomentativo. Per quale ragione questo non dovrebbe accadere, del resto? Ma questo è proprio quanto il contrattualista morale non è disposto ad accettare. Ciò che, viceversa, milita fortemente a favore di una impostazione contrattualista anche in filosofia morale è precisamente la volontà di ricercare un insieme di principi relativamente immuni dalla critica pluralista e relativamente immuni proprio dal pluralismo che siamo abituati a vedere come una caratteristica della riflessione normativa. Questo però non rientra del tutto nelle corde di Scanlon per il quale la sua teoria copre contemporaneamente due ambizioni difficilmente conciliabili. “I principi, così come io li intenderò, sono conclusioni generali sullo statuto di vari generi di ragioni per agire. Intesi in tal modo, i principi possono escludere alcune azioni escludendo le ragioni sulle quali dovrebbero basarsi, ma lasciano anche ampio spazio per l’interpretazione e il giudizio”.⁸⁹ L’esempio che Scanlon successivamente illustra è il meno felice per il contrattualista. Si prenda la tutela della vita umana. Non sembra esserci principio maggiormente diretto. Che cosa allora dire dell’autodifesa, delle uccisioni in caso di guerra (giusta) e dell’eutanasia, si interroga Scanlon? Si tratta di un esempio infelice per giustificare l’ampio spazio che viene lasciato all’interpretazione dei principi, perché proprio dal punto di vista di una filosofia morale contrattualistica, le specificazioni che vengono in mente a Scanlon – e che forse verrebbero in mente a chiunque –, suggeriscono in almeno i primi due casi scelti come controesempi che siamo ancora del tutto dentro la determinazione contrattualistica del principio. Se il problema del contrattualismo, come inevitabilmente deve anche essere dalla prospettiva di ciò che ci dobbiamo reciprocamente, è quella del raggiungimento di una relativa stabilità delle pratiche politiche, del ragionamento pratico, dell’azione, allora l’uccisione per autodifesa non presenta alcun problema. Nemmeno l’uccisione in guerra, se siamo in grado di determinare in maniera precisa che quella che stiamo combattendo è una guerra in generale giusta (come fu quella contro il nazismo e il fascismo, ad esempio). Questo non significa certo che ogni uccisione per autodifesa sia giustificata né che lo sia ogni uccisione in una guerra giusta, ma in linea generale questi due esempi non sono esempi di quell’ampio spazio che il contrattualismo riserverebbe alla determinazione dei principi. In verità, non lo è nemmeno il terzo caso proposto da Scanlon, ossia quello dell’eutanasia. Se la descrizione che l’agente ritiene di dover dare di se stesso è tale da non sopportare quello che viene percepito come una disintegrazione della propria identità personale, posto che porre fine a quella disintegrazione non dia origine a situazioni socialmente instabili, allora il contrattualismo morale non è in

⁸⁹ *WWOEO*, p. 199.

grado di dire nulla di più né, probabilmente, ha il dovere di farlo. Questo però non dice ancora nulla sulla liceità delle pratiche eutanasiche, ma si limita a segnalare uno slittamento inevitabile nel contrattualismo morale dal dominio dell'etica a quello dell'etica sociale o della politica.

Anche questo è un indice di una caratteristica importante del lavoro di Scanlon, ossia del fatto che la vecchia disputa tra concezioni pluraliste del valore e concezioni in qualche modo alternative deve essere ridisegnata non attorno ai poli molti/uno, bensì attorno ai termini rispetto ai quali si deve argomentare, termini che il contrattualismo morale concepisce come reciprocità di trattamento. In questo senso, il contrattualismo morale fornisce un approccio al fenomeno della deliberazione morale più persuasivo di quello utilitarista, poiché argomenta che nella deliberazione entrano in gioco fattori più complessi della determinazione del benessere collettivo, ad esempio fattori che riguardano la responsabilità personale, i criteri di equità, le condizioni di scelta e le condizioni di informazione. Inoltre, la moralità normativa del giusto e dell'ingiusto sembra collocarsi su un piano diverso dalle considerazioni teleologiche proprie del consequenzialismo e in questo viene incontro a una intuizione del senso comune, che spesso concepisce le questioni relative a questo campo normativo come questioni cui si ha un accesso diretto. Un'ulteriore pregio allora del contrattualismo morale è di ricondurre questa modalità intuitiva a qualcosa di maggiormente strutturato, ossia il valore della persona, che è da sempre considerato il punto debole dell'utilitarismo – ma lo è anche, a mio avviso, di alcune versioni dello stesso contrattualismo, tra le quali quella di Rawls⁹⁰ –. Va da sé che in alcune specifiche situazioni, le considerazioni aggregative devono essere prese in considerazione come materia autentica della riflessione morale, ma “[l]’argomento che porta a concludere che l’aggregazione rappresenta un acuto problema per il contrattualismo poggia sull’assunzione che la forza delle rimostranze contro un principio sono unicamente una funzione del costo che comporterebbe la sua accettazione.”⁹¹ In fondo, è qui che è riassunto il senso della poderosa impresa di Scanlon: aver argomentato a favore di un pluralismo non illimitato dei valori, sulla base di un concetto come quello di campo normativo unificato. Penso che al di là delle cose che possono essere considerate discutibili nella sua opera, il fatto di aver coniugato questa idea unificatrice con alcune assunzioni intuitive quali quella della centralità della persona rappresenti una descrizione maggiormente adeguata della feno-

⁹⁰ P. Marrone, *Aspettative morali legittime: glosse al paragrafo 48 di una teoria della giustizia di J. Rawls*, “Etica&Politica/Ethics&Politics”, 2007, 2
www.units.it/etica/2007_2/MARRONE.pdf

⁹¹ *WWOEO*, p. 231.

menologia della deliberazione morale di quella offerta da considerazioni più strettamente teleologiche o deontologiche.